Thomasius

Christi Person und Werk.

Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik

vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

G. Thomasius,

Dr. u. ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritter Theil.

Das Werk des Mittlers.

Zweite Abtheilung.

Erlangen,

Verlag von Theodor Bläsing.

1861.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

III.

Die Vollendung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

Die Sakramente.

§. 68.

Das Sakrament der **Taufe** fällt mit dem Wort unter den gemeinsamen Begriff der Gnadenmittel zusammen und insofern gilt von ihm Alles, was darüber §. 65 gesagt wurde. Die heilige Taufe ist, gleich dem Worte, eine menschlich vermittelte Selbstbethätigung des Herrn und theilt mit dem Worte den Zweck der Zueignung des Heils an die Erlösten; noch mehr, die Taufe ist selbst ganz und gar auf das Wort gegründet und in's Wort gefaßt, nicht nur ein für allemal durch ein Wort des Herrn gestiftet, sondern in ihrer Wirkung dergestalt an sein Wort geknüpft, daß beide ein unzertrennliches Ganzes bilden. Wir dürfen es auch hier nie außer Acht lassen, daß es der Herr selber ist, der in seinem Worte und durch dasselbe sich wirksam erzeigt.

Der Unterschied aber besteht darin: einmal, daß die Taufe nicht wie das Wort Rede, Zeugniß, sondern **Handlung**, und zwar äußerlich sich vollziehende, symbolisch-exhibitive Handlung ist; eine Handlung, die den Herrn zum Subjecte hat und durch den Dienst seiner Gemeinde mittelst der Darreichung und Hinnahme eines dafür geordneten irdischen Elementes geschieht. Sie ist also göttlich-menschliche Thathandlung, und zwar **Gemeindehandlung** in einem noch stricteren Sinne als das Wort, weil sie, wenn auch von Einzelnen verwaltet, doch immer nur im Namen und Auftrag der Gemeinde vollzogen werden kann, welcher sie von dem Herrn zum Vollzug übergeben ist (§. 65, 367). Entsprechend diesem ihrem Unterschied vom Wort, erreicht dann die Taufe den Zweck der Heilszueignung, den sie mit dem Worte theilt, auf eine andere Weise, dadurch nämlich, daß sie **den Menschen als sol-**

chen, abgesehen von der jeweiligen Stufe seiner persönlichen Entwickelung und individuellen Zuständlichkeit in die Heilsgemeinschaft versetzt, während das Wort ihn an seiner selbstbewußten Persönlichkeit erfaßt. Deshalb wendet sich die Taufe zunächst an diejenige Seite des Menschen, auf welche das dafür geordnete natürliche Medium hindeutet, an die Naturseite, an die Gattungsseite des Menschen, an das, was ihn zum Gliede der menschlichen Gattung macht (§. 19). Vermöge dieser ihrer Eigenthümlichkeit beschließt sie ein heiliges Mysterium in sich, welches ihr Wesen und ihre Wirkung, wenn nicht verbirgt, doch verhüllt; sie ist ein Geheimniß für den Glauben. Daher nennen wir sie Sakrament, und diesen Charakter theilt sie mit dem heil. Abendmahl.

Es sind drei Momente, welche in ihrer Zusammengehörigkeit das Wesen der Taufe constituiren.

Das erste bildet das Wort, auf dem sie ruht und in das sie gefaßt ist, der bestimmte Befehl des Herrn an seiner Gemeinde, alle Völker durch das Wasserbad zu seinen Jüngern zu machen, und die Verheißung, die diesem Befehle gegeben ist, zu dessen Vollzug Er sich selbst durch seine Gegenwart und Wirksamkeit bekennt. Das andere ist das Wasser, welches in seiner natürlich-reinigenden und belebenden Wirkung der Taufe nicht nur zur symbolischen Darstellung und Besieglung, sondern zum Mittel dient. Das dritte ist die Beziehung der ganzen Handlung auf die im Wort bezeugte, durch Christum wiederhergestellte und in ihm beschlossene Gnadengemeinschaft des dreieinigen Gottes mit der erlösten Menschheit, in welche die Taufe versetzen will. — Diese drei Momente constituiren ihr Wesen; aber nur in so ferne sie in die Einheit der Handlung zusammengefaßt, der Institution des Herrn gemäß von seiner Gemeinde gehandhabt werden: also sofern wirklich auf Grund dieser Institution und zum Vollzug derselben in den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes mit Wasser ge-

tauft wird; nur so, in diesem stiftungsmäßigen Vollzuge, ist das irdische Element Träger der übernatürlichen Gnadenmittheilung, der ganze Akt das Medium, durch welches der Herr selbst persönlich gegenwärtig mit uns handelt.

Hiermit ist auch schon Bedeutung und Wirkung dieses Sakramentes im Allgemeinen ausgesprochen*).

Als kirchlich-menschliche Handlung angesehen ist die Taufhandlung zunächst thatsächliches Bekenntniß der Gemeinde zu der Institution und Gnadenverheißung des Herrn. Sie, die Gemeinde, bringt dem Herrn im Glaubensgehorsam ihre werdenden Glieder dar, damit Er sie in seine Gemeinschaft aufnehme und sie so zu ihren (wahren) Gliedern mache. Gleichsam auf den Armen ihres Glaubens, mit ihren Gebeten und Fürbitten trägt sie dieselben zu Ihm. Er aber bekennt sich hinwiederum zu diesem, von ihm geordnetem, in seinem Namen sich vollziehenden Akt der Gemeinde, er macht ihn zum Medium für seine heilszueignende Thätigkeit, und so gewährt die Taufe dem, der sie empfängt, eben das, was die Gemeinde für ihn bittet und begehrt: sie entnimmt den Einzelnen dem Bereiche der alten adamitischen, der Sünde, dem Tode und dem Teufel verfallenen Menschheit, und versetzt ihn in die Gemeinschaft des verklärten Gottmenschen, des Hauptes der Gemeinde; gliedlich, wesenhaft einverleibt die Taufe den Menschen dieser Gemeinschaft des Herrn — und zwar den ganzen Menschen nach Seele und Leib, die ganze Person desselben, wie sie die lebendige Einheit von Natur und Persönlichkeit ist. So wird die Taufe für den Täufling die Begründung eines neuen realen Verhältnisses zu Christo, und eben damit zu der von Christus gestifteten, in Christo für die Menschheit vorhandenen Gnadengemeinschaft mit dem

---

*) Wir abstrahiren hier und im Folgenden noch von dem Unterschiede zwischen Kindertaufe und Taufe der Erwachsenen.

dreieinigen Gott; — eines realen Verhältnisses sagen wir, weil es ein durch göttliche That gesetztes, objektives Seinsverhältniß ist. In sofern können wir die Taufe auch den thatsächlichen Vollzug der Erwählung des Einzelnen, oder auch die Aufnahme desselben in den neuen mit der Menschheit geschlossenen Bund Gottes, in den Bund der Gnade nennen, §. 59 *).

Diese Aufnahme in die Heilsgemeinschaft ist aber kein blos äußerlicher oder rein objectiver Act; sie vollzieht sich thatsächlich an und in dem Menschen. Indem ihn die Taufe in das bezeichnete Verhältniß zu Christus versetzt, vermittelt sie ihm innerlich die Gemeinschaft mit Christo, und macht ihn damit der Heilsthaten und Heilsgüter theilhaft, die in Christo, dem Mittler und Versöhner, für uns beschlossen sind. Diese Heilsthatsachen sind sein Tod und seine Auferstehung. Als Einverleibung in Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen, ist daher die Taufe eo ipso Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung, reale Theilnahme, Miterlebniß derselben. Und hiernach bestimmen sich ihre Wirkungen näher also:

In Christi Tod ist die Sünde der Welt gerichtet und gesühnt; sein Blut hat versöhnende und reinigende Kraft**). Als Einpflanzung in Christi Tod wirkt daher die Taufe Vergebung der Sünden, nicht blos einzelner, aktueller Sünden, sondern Vergebung der Sünde, mit welcher das ganze natürliche Wesen und Leben des Menschen kraft seines Zusammenhangs mit dem ersten Adam verunreinigt ist. Das Blut Jesu wäscht ihn von dieser Befleckung rein; nicht in dem Sinne, als wäre damit auch schon die Sündhaftigkeit als habitueller Zustand in ihm getilgt — auch der Getaufte lebt noch im

*) Baptismus puerpera regni coelorum.

**) Christol. Bd. III, 1. §. 57. 58.

Fleische; aber die Sünde wird ihm von Gott nicht mehr als verdammliche Schuld zugerechnet (manet actu, praeterit reatu), und weil nicht mehr zugerechnet, hält sie ihn auch nicht mehr unter ihrer Verhaftung fest. Das Band, das ihn mit unentrinnbarer Macht unter das Fleisch und unter den Tod knechtete, wird innerlich gelöst, es wird so weit durchschnitten, daß der Getaufte diesen unheilvollen Gewalten, in die das Naturleben des Menschen verflochten ist, nicht mehr dienen muß, ob er wohl ihren Einflüssen noch fortwährend unterstellt bleibt. In sofern erfährt er seinem ganzen (geistleiblichen) Wesensbestande nach die Kraft des Todes Christi; eine Erfahrung, die an der durch das Wort auf dem Gebiete des Personlebens bewirkten, von der wir oben sagten*), ihr Analogon hat. Dieß ist die negative Wirkung unseres Sakraments, die sühnende, sündentilgende, reinigende.

In Christi Auferstehung ist der Tod überwunden, ein neues Leben gewonnen, ein Leben des Geistes, der Freiheit, der Verklärung, zunächst in ihm selbst, dem Auferstandenen, dann, weil in ihm, auch für die ganze erlöste Menschheit**). Als Einpflanzung in Christum theilt daher die Taufe dem Menschen dieses neue, gottmenschliche Leben mit; der Geist des verklärten Gottmenschen macht den Täufling zur Stätte seiner Wohnung und Wirksamkeit; in sofern ist die Taufe die Wiedergeburt. Nicht in dem Sinne, als ob damit nothwendig auch schon ein neues Bewußtsein in ihm geschaffen und seine persönliche Willensrichtung umgewandelt wäre, — dieß wirkt das Wort, welches sich mit seinem Zeugniß an das selbstbewußte Ich des Menschen wendet; aber es senkt sich der heilige Geist als der Geist Christi in die Tiefen seines Wesens ein. Das ist jenes geheimnißvolle Gebiet, welches noch un-

---

*) Vgl. §. 67, S. 412, arbitrium liberatum.

**) Vgl. §. 60, S. 314, 324.

terhalb des lichten Bewußtseins liegt und in dem die geistleiblichen Lebenskräfte des Menschen ihren Quellort haben, und es ist das Gebiet, innerhalb dessen sich Gott selbst einen Ort für seine Einwirkung auch auf den natürlichen Menschen offen hält, das Gebiet, in dem das Gewissen liegt; also recht eigentlich die centrale Stätte des menschlich-natürlichen Lebens, von wo aus einerseits ein lebendiger Verkehr mit dem lichten Personleben des Menschen, andrerseits ein lebendiger Verkehr Gottes mit dem Menschen statt findet*), — in dieses verborgene Gebiet, auf dem das selbstbewußte, wollende Ich als auf seiner Naturbasis ruht, senkt sich in der Taufe der Geist Christi ein und setzt sich damit dem Menschen zum wirksamen Princip eines neuen geistlichen Lebens, welches die Kraft zur allmählichen Ueberwindung des Alten und zur Auswirkung der neuen Persönlichkeit in sich trägt. So ist die Taufe die Setzung eines neuen Lebensanfangs. Dieß ist ihre positive Wirkung, die lebenschaffende, heiligende, die sich zur negativen als die andere von ihr unzertrennliche Seite verhält.

An Christo, dem Auferstandenen, hat die erlöste Welt ihr centrales Haupt, den persönlichen Anfang einer neuen Menschheit**). Als Einverleibung in Christum ist daher die Taufe zugleich Aufnahme in den Organismus dieser neuen Menschheit, in die Gemeinde Christi; sie macht den Täufling zum Glied der (wahren) Kirche und gibt ihm Recht und Antheil an allen den Gütern, die der Herr derselben erworben und verheißen hat. Noch mitten in dem Leben dieser Welt und in dem Leibe des Todes setzt sie ihn in diese Erbschaft ein, und verbürgt ihm damit den Besitz des himmlischen Erbtheiles und die künftige Verklärung auch seines leiblichen Lebens durch denselben

*) Vgl. § 19 S. 162, 167.

**) Vgl. §. 60, S. 320. S. 62, 338.

verklärten Menschensohn, dessen Geist sie ihm mitgetheilt hat. So ist sie das Angeld unserer dereinstigen geistleiblichen Vollendung, eine Weissagung auf die Zukunft, in der die erlöste Menschheit ihr Ziel erreichen wird.

Wir sehen, es ist das Eine, von Christo der Welt erworbene, Heil in der Totalität seiner Momente, welches die Taufe dem Einzelnen conferirt, so aber, daß sie ihn seinem ganzen Wesensbestande nach demselben einverleibt, und daß sie es ihm zumal — nicht successiv — aneignet. Wir können das Verhältniß, in das sie den Menschen versetzt, zusammenfassend am entsprechendsten als Gotteskindschaft bezeichnen, den neuen Anfang aber, den sie damit in den Menschen setzt, als einen centralen Anfang, der ihm die ganze Kraft der Heilsgeschichte mitzuerleben, die ganze Fülle der Heilsgüter mitzubesitzen gibt, und zugleich den lebendigen Impuls zur weiteren Entwickelung und Ausgestaltung dieser göttlichen Mitgabe in sich trägt.

Es bedarf nun nicht erst der Bemerkung, daß mit dem Complex dieser Heilswirkungen auch die Möglichkeit eines neuen Verhaltens gegeben ist — unser letzter Satz hat dieß schon ausgesagt; aber das will noch besonders hervorgehoben sein, daß die Taufe diese Wirkungen nicht nur versinnbildlicht, diese Heilsmittheilung nicht nur symbolisirt oder besiegelt: sie vermittelt sie dem Täufling wirklich; und das wieder nicht so, als ob die gemeindliche Handlung des Wassertaufens nur das äußere, verbürgende Zeichen wäre für eine gleichzeitig nebenher gehende innerliche Geisteswirkung, vielmehr ist gerade die symbolische Handlung der Gemeinde das Medium für das exhibitive Thun des Herrn, der äußerliche Akt des Wassertaufens das Mittel für die gottmenschliche Gnadenwirkung. Mittelst des Wassers, sofern es dem Worte des Herrn gemäß gebraucht wird, handelt Er mit dem Täufling; mittelst des Wassers theilt er ihm seinen Geist

mit *). — Auf diesem organischen Verhältniß beider, des menschlichen und des göttlichen, des himmlischen und des irdischen Faktors beruht die Möglichkeit und Selbstgewißheit des Glaubens an das Sakrament. Denn nur wenn ich weiß, daß ich in dem Aeußeren das Innere, in der sichtbaren Handlung der Gemeinde den unsichtbaren Christus finde, kann ich mit Vertrauen hinzutreten und mich der sakramentlichen Gnaden zuversichtlich getrösten; außerdem fehlt mir die Handhabe dafür.

Von selbst ergibt sich aus dem bisherigen, was wir gleich Anfangs bemerkten, daß die Taufe ein Mysterium ist, das über die sinnliche und selbst über die geistliche Erfahrung hinausliegt.

Das Wort aber, in das es gefaßt ist, deutet Wesen und Wirkung desselben und vermittelt es dem persönlichen Selbstbewußtsein zur Aneignung durch den Glauben. Auf diesen Glauben ist es von vorn herein mit der Taufe abgesehen; von ihm hängt es ab, ob das Verhältniß, in das sie den Menschen als solchen versetzt, demselben zum persönlichen und bleibenden Heilsbesitz werde, ob die Sündenvergebung, die sie darbietet, ihm zur persönlichen Rechtfertigung gereiche, ob der heilige Same des göttlichen Lebens, den sie ihm einsenkt, sich triebkräftig entfalte. Erst im Glauben kommt es zu dem entsprechenden persönlichen Verhalten und damit auch zur Erfüllung der Bundespflicht, welche die Taufe auflegt. Es ist dieß die Pflicht, im Glauben an den dreieinigen Gott zu beharren und das überkommene neue Leben im fortwährenden Kampf gegen das Alte und in stetiger Selbsterneuerung zu bewähren, eine Pflicht, zu deren Leistung die Taufe selbst auch die Kraft vorweg verleiht. — Die Heilswirkung der Taufe ist also durch den Glauben bedingt. Zwar will dieß nicht so ver-

*) Der Ausdruck „mittelst" entspricht dem kirchlichen: „in, mit und unter."

standen sein, als ob dieser Glaube ein schon entwickelter sein müßte; es genügen auch die allerersten Anfänge desselben, wie es ja eben zu den Wirkungen der Taufe mitgehört, den keimenden Glauben zu fördern, den schwachen zu festigen; es ist nicht einmal schlechterdings nothwendig, daß ihr der Glaube vorausgehe, er kann möglicher Weise *) erst aus ihr erwachsen: aber irgend ein aufnehmendes und aneignendes Verhalten, eine gottgewirkte Aufgeschlossenheit des innern Menschen für das Heil (ein geistliches Organ) darf nicht fehlen, wenn die Taufe ihre Segenswirkung ausüben soll. Denn nicht wer getauft wird, sondern wer da glaubet und getauft wird, wird selig.

Keineswegs aber, setzen wir hinzu, hängt die objective Kraft und Wahrheit der Taufe von dem subjectiven Glauben ab. Das Verhältniß, in das sie den Empfänger setzt, behält seine objective Realität auch da, wo der Glaube fehlt; nur daß es in diesem Falle ein einseitiges und insofern äußerliches bleibt, welches deshalb den Getauften auch noch nicht zum Kinde Gottes macht. Was ihm die Taufe gleichwohl und in jedem Fall gewährt, ist das Recht und die Macht der Kindschaft; das Recht, denn die Taufe hält ihm immerzu den Zugang zur Gnade offen; die Macht, denn der Geist Christi, den sie ihm als eine Mitgabe für's ganze Leben eingesenkt hat, bezeugt sich fortwährend, wenn schon zunächst strafend und richtend in seinem Gewissen, und macht es ihm dadurch möglich, sich jenes Verhältniß immer noch persönlich anzueignen. Gerade in diesem Rechte und in dieser durch die Immanenz des Geistes Christi bedingten Form der Gewissensbezeugung besteht das Prärogativ, welches auch der getaufte Ungläubige vor dem Nichtgetauften voraus hat, und gerade daran hält ihn die Gnade ihrerseits innerlich fest, selbst dann noch, wenn er

---

*) Bei Unmündigen.

seinerseits sich ihr entzieht. Geschieht dieß von ihm in beharrlichem Unglauben, so verkehrt sich ihm ihr Segen schlüßlich zum Gericht.

Schriftbeweis. Die Taufe Johannis verhält sich zu der christlichen Taufe wie die Predigt des Täufers zu der des Herrn. Der Herr setzte die Predigt des Täufers fort, aber sie wurde in seinem Munde zum Zeugniß von dem in seiner Person erschienenem Heile, zum Selbstzeugniß Christi: so nimmt er auch die Taufe Johannis auf und setzt sie durch seine Jünger fort (Joh. 3, 22. 26. 4, 1. 2), aber die Taufe auf seinen Namen, die er selbst anordnet, reicht ihrer wesentlichen Bedeutung nach eben so weit über die Taufe Johannis hinaus, als sein Wort über Johannis Wort.

Bekanntlich behaupten unsere älteren Theologen die wesentliche und völlige Identität der johanneischen Taufe mit der christlichen *). Allein darin gehen sie offenbar zu weit. Denn zwar war jene nicht blos eine sinnbildliche Handlung, sie gewährte Vergebung der Sünde unter der Bedingung der Sinnesänderung

*) Z. B. Joh. Gerhard und Aeg. Hunnius: Articulus de sacramentis vet. et novi Test. 1590, eine Schrift, auf die wir uns im Folgd. vorzugsweise beziehen, weil sie Alles, was sich bei den späteren DD. findet, vorweg präzis zusammenfaßt. Hier heißt es S. 116 „daß unsere, d. h. die neutestamentl. christliche Taufe durch den Auftrag Gottes an Johannes eingesetzt sei, daß zwischen dieser und der christlichen ein Unterschied vel substantiae vel fructus nicht bestehe; denn sie gewähre Sündenvergebung und den h. Geist. Das Wort Jesu Joh. 3, 5 soll sich zugleich auf die johanneische Taufe beziehen, das Wort des Täufers Mtth. 3, 11 aber soll den Sinn haben: Ego quidem plus praestare non possum, quam quod aquam ministro, virtutem autem internam ministerio meo adjungit Christus, qui per illum baptismum, a me dispensatum, operatur.

(*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Marc. 1, 4. Luc. 3, 13), aber den heiligen Geist, näher den Geist Christi, theilte sie nicht mit (Mtth. 3, 11. Luc. 3, 16), und konnte ihn auch nicht mittheilen (Joh. 7, 39) *); selbst die Sündenvergebung, die sie gewährte, war mehr äußerlicher und vorbereitender Natur, analog der Wirkung der alttstl. Opfer. Sie machte den, der sie empfing, noch nicht zum Glied des Himmelreichs, sondern gab ihm nur eine Anwartschaft darauf. So war sie ein Vorbild auf die christliche Taufe, welche sie daher auch nicht zu ersetzen vermochte; den Jüngern des Herrn diente die Geistesausgießung am Pfingsten zum vollen Ersatz.

Die christliche Taufe hat Christus erst als der Auferstandene eingesetzt **). Er sprach zu den Elfen: *Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος,* Mtth. 28, 18—20. Also im Begriff, die ihm übergebene Macht über Himmel und Erde in Besitz zu nehmen, heißt er sie, alle Völker zu seiner Jüngerschaft zu machen, nennt als das

---

*) Vgl. Christologie III, Abschn. 1 S. 346 und Höfling: das Sakrament der Taufe, Bd. 1 S. 27—30, und die daselbst angef. Stelle aus Tertullian de bapt. c. 11. Tingebant discipuli ejus ut ministri, ut Johannes ante praecursor, eodem baptismo Johannis, ne quis alio putet, quia nec exstat alius, nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria Domini nec instructa efficacia baptismi per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius.

**) Gegen Hofmann, Schriftbew. II, 2; S. 161.

Mittel für dieses *μαθητεύειν* taufen und lehren, bestimmt zu Organen für beides diejenigen, die bereits seine Jünger geworden sind, und fügt die Verheißung hinzu: Er wolle beim Vollzug dieses seines Mandats sich selbst persönlich gegenwärtig wirksam erweisen. Für den ganzen gegenwärtigen Aeon soll beides gelten, sowohl sein Befehl als seine Verheißung. Schon hieraus ist ersichtlich, daß Predigt und Taufe, Taufe und Glaube auf's engste zusammengehören, und in dieser Zusammengehörigkeit sollen beide das Mittel für die heilszueignende Thätigkeit des Herrn sein. — Mit Recht bemerkt Höfling *), daß das *μαθητεύειν* hier nicht im Sinne einer blosen Lehrjüngerschaft, sondern in dem der Herstellung einer Heils- und Lebensgemeinschaft zwischen dem Erlöser und den Erlösten zu nehmen sei. Das *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* will nicht (mit Meyer) durch „taufen in Beziehung auf" erklärt, auch nicht so verstanden sein, als ob es eine Verpflichtung aussage, welche die Taufe auflegt, sondern es heißt: „in ein Verhältniß der Zugehörigkeit versetzen zu dem, worauf getauft wird" **), also zu dem, was der dreifache Name besagt. Der Name ist das ausgesprochene Wesen der Sache, die Offenbarung des Wesens, wie schon Luther gesehen hat: „Man muß Gottes Name nicht ein so schlecht Ding sein lassen, sondern Gottes Name ist seine allmächtige Kraft; wo Gottes Wort und Name ist, da ist Er selbst." Hier nun ist es Gott, als der Dreieinige, — und dieser Name wird hier nicht blos metaphysisch, sondern zugleich heilsgeschichtlich gemeint sein, d. h. es wird in dem Namen miteinbegriffen sein das Ver-

---

*) In der angeführten grundgelehrten Schrift, Th. II §. 4.

**) Vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 163. „Wenn gesagt wird: *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Apg. 2, 38, da ist der Name als die Grundlage der Handlung gedacht; wenn *ἐν τῷ ὀνόματι*, ist er als das Element, in dem sie beschlossen ist, gedacht. Apg. 10, 48."

hältniß des dreieinigen Gottes zur Menschheit, wie es durch Christum wiederhergestellt und in ihm für sie vorhanden ist — das Heilsverhältniß also, vermöge dessen Gott als Vater Jesu Christi auch unser Vater, der Sohn, als der menschgewordene, unser Bruder und Mittler, und der h. Geist, als der Geist Christi, das die Heilszueignung wirkende Prinzip ist: in diese Heilsgemeinschaft wird versetzt, wer auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft wird. Daß es so gemeint ist, erhellt, wie aus dem Complex der von der Taufe handelnden Stellen, so schon daraus, daß dieselbe häufig auch ganz einfach als Taufe auf Christum bezeichnet wird (Apg. 2, 38; 18, 16; 10, 48); denn in Christo, und eben nur in ihm, hat jene dreifach-einheitliche Gnadengemeinschaft ihren Bestand. Daher ganz richtig Joh. Gerhard: Tota S. Trinitas in baptismo gratia sua praesens et ad salutem hominis efficax est *).

In dieser Einen Stelle ist implicite schon Alles zusammengefaßt, was unser §. über Wesen und Wirkung der Taufe aussagt. Die übrigen Schriftstellen heben fast immer nur die eine oder die andere Seite ihrer Wirkungen hervor, so jedoch, daß

---

*) Loci T. IX, 133. Vgl. ebend. dessen Umschreibung der Tauffornel 132: Ego testificor, quod per hoc sacramentum in foedus Dei recipiaris, quod Pater acceptat te in filium, quod Filius abluat te a peccatis sanguine suo et veste justitiae te induat, quod Spiritus s. te regeneret ad vitam aeternam — ut hac ratione in posterum sis filius Dei Patris, frater Jesu Christi et habitaculum Spiritus s. Höfling a. a. O. 25: „Indem der Mensch auf den Vater, Sohn u. h. Geist mit Wasser getauft wird, wird er in die gegenwärtig wirksame und umfassende Gnade des dreieinigen Gottes — als in das schöpferische Element eines neuen Lebens versetzt und gleichsam eingesenkt. Der Vater nimmt den Täufling zu seinem Kinde, der Sohn zum Bruder und Glied an seinem Leibe, der h. Geist zur Werkstätte seiner gnadenreichen Wirksamkeit auf und an."

die übrigen Seiten miteinbegriffen sind; denn die Heilswirkung der Taufe ist im Grunde nur Eine: Einpflanzung des Einzelnen in die Heilsgemeinschaft.

Darauf weist schon ihr Verhältniß zur Beschneidung hin. Die Beschneidung ist das Zeichen des zwischen Gott und dem Samen Abrahams geschlossenen Bundes, der Vollzug derselben für den Einzelnen die Aufnahme in dieses Bundesverhältniß. Die Taufe ist das erfüllende Gegenbild der Beschneidung (Kol. 2, 11), also auch sacramentum initiationis, aber in so viel höherer Weise, als der Neue Bund über dem Alten steht. Als sacram. init. ist sie zunächst der Akt der Aufnahme in die christliche Kirche *). Das sagt die Schrift nicht ausdrücklich, es liegt aber in Mtth. 28, 19 und erhellt aus der ganzen apostolischen Praxis, vgl. Apst. 2, 38—41; 5, 14. Als Aufnahme in die Gemeinde des Herrn ist sie Aufnahme in die Gemeinschaft des Herrn, des Hauptes der Gemeinde, und eben dieß hebt die Schrift überall, wo sie von der Taufe redet, als die Hauptsache hervor, während sie die Aufnahme in die Gemeinde als selbstverständlich voraussetzt; hinwiderum hat die Schrift überall da, wo sie von der Versetzung in die Gemeinschaft Christi redet, die Taufe mit im Auge, auch an solchen Stellen, wo sie dieselbe nicht ausdrücklich nennt, z. B. Kol. 1, 12—13; 1 Kor. 6, 11; 1 Pet. 1, 2.

Auf's signifikanteste drückt diesen Gedanken Galat. 3, 26 u. 27 aus. Der Apostel hat gesagt: *πάντες* (Juden und Heiden) ***υἱοὶ θεοῦ*** *ἐστε διὰ τῆς πίστεως, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* **). In Christo sind sie Alle Söhne Gottes durch den Glauben. Eben dieß, daß sie es in Christo sind, beweist Paulus durch die Taufe: *ὅσοι*

---

*) Die Frage: ob in die sichtbare oder unsichtbare Kirche? ist hier verwirrend; denn die Eine Kirche hat die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit zu ihren beiden wesentlichen Seiten.

**) *ἐν Χριστῷ* verbinde ich nicht mit *διὰ πίστ.* sondern mit *υἱοὶ θεοῦ* wie Usteri und Jul. Köstlin: „Der Glaube." 313.

γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Christum anziehen heißt nicht „in ein inniges Verhältniß zu ihm treten" — was zwar nicht falsch ist, aber die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks nicht zu seinem Rechte kommen läßt — sondern es heißt: ihr seid so in Christus mitbeschlossen, so in ihn eingekommen, daß sein Verhältniß zu Gott das eurige geworden ist *). Wie das gemeint sei, zeigt der Zusammenhang; aus ihm erhellt, daß es sich hier nicht um ein subjectiv-ethisches Verhalten, auch nicht um die Wiedergeburt im Johanneischen Sinne handelt, sondern um ein objectives Verhältniß. Denn die Gotteskindschaft ist dem Apostel Paulus das Verhältniß, kraft dessen der Sünder, der Verhaftung unter das Gesetz und unter den Zorn entnommen, zum freien und gottwohlgefälligen Sohne wird, der den unmittelbaren Zugang zum Vater, zu dessen Herzen und zu dessen Gütern, und den Geist der Kindschaft in sich wohnend hat, Galat. 3, 23—25; 4, 4—7. Die Taufe in Christum ist die Aufnahme in dieses Verhältniß. Wir haben hier also den Beweis für den zusammenfassenden Schlußsatz uns. §. — Darin ist dann die negative wie die positive Wirkung der Taufe, Sündenvergebung und neues Leben, mitbefaßt.

Gehen wir näher ein. Christus selbst bezeichnet die Taufe als das Mittel der Wiedergeburt Joh. 3, 5 **), Petrus bez. Apg. 2, 38 ihre Wirkung als Sündenvergebung und Mittheilung des h. Geistes; an Paulus ergeht die Weisung: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου* Apg. 22, 16, wogegen ihm

---

*) Hofmann a. a. O. 169. Köstlin a. a. O.: „gleichsam ganz umschlossen von seinem Wesen."

**) Wozu sehr gut Meyer: „Wasser, sofern damit getauft wird, und Geist, sofern der Geist dem Getauften mitgetheilt wird; beides zusammen — jenes als causa medians, dieses als causa efficiens, bildet das ursächliche Element, aus dem die Geburt von Oben hervorgeht."

nach Apg. 19, 18 Ananias im Auftrag des Herrn sagt: er solle sich taufen lassen, um mit dem h. Geiste erfüllt zu werden; — also überall dieselbe Doppelseitigkeit der Wirkung.

Die erstere wird sonderlich genannt in den St. 1 Kor. 6, 11; 1 Pet. 1, 2, wo unter dem *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χρ.* nichts anderes, als die Taufe gemeint ist, ferner 1 Joh. 5, 6 (Hebr. 10, 22), insb. Ephes. 5, 26. 27: „Christus hat geliebet die Gemeinde und hat sich selbst für sie dahingegeben, *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν* u. s. w.“ *). Hiernach ist also Christus das handelnde Subject in der Taufe, ihre Wirkung aber die Reinigung von Sünde, näher von der Sündenschuld, denn es handelt sich auch hier (v. 26) nicht um die subjective Heiligung, sondern um die Sündenvergebung, wodurch Christus sich die Gemeinde aneignet; diese Reinigung von der Sündenschuld hat dann aber den weitern Zweck (*ἵνα* v. 27), die Gemeinde rein und fehllos darzustellen, sie als die Braut Christi in sittlicher Reinheit und Schönheit innerlich auszuwirken, damit er sie, so geschmückt, vorfinde am Tage seiner Parusie. Diese Herstellung der ethischen Vollkommenheit der Gemeinde ist demnach als ein successiver Akt zu denken, ihren Anfangspunkt aber hat sie an der Taufe, welche zunächst die objective Reinigung von der

---

*) Das Partic. *καθαρίσας* ist die nähere Bestimmung des *ἁγιάσῃ*, modum exprimit, quo eam sanctificet Christus; mit *λουτρὸν τοῦ ὑδ.* ist zweifelsohne die Taufe gemeint; *ἐν ῥήματι* aber wird nicht auf *καθαρ.* zu beziehen, sondern Zusatz zu *λουτ. τοῦ ὕδατος* sein, und den göttlichen Befehl oder das göttliche Verheißungswort bezeichnen, in welches die Taufe gefaßt ist (die Beziehung des *καθαρ.* auf *ἐν ῥήματι* scheint mir eben so wenig anzugehen, als die auf das noch entferntere *ἁγιάσῃ*). Der Absichtssatz *ἵνα παραστήσῃ* hängt von *καθαρίσας* ab und benennt den Endzweck, welchen die Reinigung durch die Taufe haben soll.

Sünde schafft, und damit zugleich zur fortwirkenden Kraft der nachfolgenden, subjectiven Reinigung wird.

Ist hiemit die positive Seite ihrer Wirkung schon mitbegriffen, so hebt der Apostel dieselbe Tit. 3, 5—6 besonders hervor, wenn er sagt: Gott habe uns gerettet **διὰ (τοῦ) λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν** u. s. w. Denn daß auch hier die Taufe gemeint sei, erhellt sowohl aus dem Ausdruck „Wasserbad", der den Leser an nichts anderes denken läßt denn an die Taufe, als aus der ganzen Tendenz der Stelle, vermöge deren es dem Apostel darum zu thun ist, lediglich das ohne all unser Zuthun uns widerfahrene Heil hervorzuheben *). Die Wirkung der Taufe wird durch die beiden zusammengehörigen und einander erklärenden Worte **λ. παλιγγ. κ. ἀνακ. π. ἁγ.** als eine innerliche Umwandlung des Menschen bezeichnet. Denn nicht tritt mit dem letzteren ein neues, zweites Rettungsmittel zu dem ersteren hinzu **), sondern die Wiedergeburt (*παλιγγ.* aktiv, die Wiedergebärung), welche die Taufe ist, wird durch *ἀνακαίνωσις* näher bestimmt als Umsetzung in eine neue Beschaffenheit. Diese „Wiedergeburt" aber ist nicht identisch mit „Sinnesänderung", sie ist nicht nur eine Umwandlung unseres Wollens und Denkens, sondern es ist die Einpflanzung eines himmlischen Samens, eines wesentlich göttlichen Lebens in die Tiefe des menschlichen Wesens, — näher des Geistes Christi, an dem der ganze Vorgang seine Causalität hat. Die Taufe ist mithin auch nach unserer Stelle wie nach Joh. 3, 5. das Medium, durch welches der heilige Geist (als der Geist Christi Joh. 7, 39) sich wirksam an uns mittheilt und sich mittheilend die Wiedergeburt wirkt. Der Zweck dieser Geistesmittheilung

---

*) Vgl. Wiesinger und Huther zu d. St.

**) Anders Bengel: Duae res commemorantur: lavacrum regenerationis, quae baptismi in Christum periphrasis, et renovatio Spir. S. Dagegen Meyer, Wiesinger, Hofmann.

ist nach v. 6 der, daß wir, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, hoffnungsweise zu Erben des ewigen Lebens würden. Die Rechtfertigung (aus dem Glauben) ist die gegenwärtige, der Besitz der ζωὴ αἰώνιος die zukünftige Frucht; denn letzteres besitzt der Getaufte erst in der Form der Hoffnung. Schon hiemit sind sämmtliche Aussagen unseres §. als schriftgemäß erwiesen.

Vervollständigt wird der Beweis durch Kol. 2, 11. 12. Röm. 6, 3 ff. Hebr. 10, 22. Das Verständniß dieser Stellen beruht auf deren Zusammenhang. Die erstere hat den Zweck, die Meinung der Kolossischen Irrlehrer zu widerlegen, als ob den Christen die gottgeordnete Reinigung abgienge, welche Israel an der Beschneidung besaß, und als ob sie deshalb erst einer Ergänzung dieses vermeintlichen Mangels bedürften *). Dagegen sagt der Apostel: In Christo habt ihr die wahre Beschneidung, nämlich die Taufe, die **περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ**. Von dieser heißt es, sie sei nicht eine mit Händen vollzogene, also nicht ein äußerlich leiblicher Vorgang, sondern bestehe **ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός**. Mit diesen räthselhaften Worten kann nicht ein sittliches Thun der Christen, sondern nur etwas, das an ihnen geschehen ist, gemeint sein, aber auch nicht ein Geschehniß an dem Leib der Getauften als solchem; auf dem Begriff des Leibes kann überhaupt das Gewicht nicht liegen **), weil ja der Christ noch im Leibe, und zwar im Leibe der Sünde und des Todes lebt; sondern der Sinn wird sein: die dem Leibe, sofern er durch das sündige Fleisch bestimmt ist, anhaftende Unreinheit, also die natürliche Unreinheit des leiblichen Lebens ist durch die Taufe

---

*) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 170.

**) Nicht aber kann σῶμα τῆς σαρκὸς durch „Wesen" des Fleisches erklärt werden, wie Philippi zu Röm. 6, 6 will, denn dieß leidet der paulinische Sprachgebrauch nicht; σῶμα behält immer seine eigentliche Bedeutung, nur ist es hier nicht als bloser Leib, sondern als lebendiger, beseelter Organismus gemeint.

dem Menschen ausgezogen — und so fordert es auch der Gegensatz zur alttestamentl. Beschneidung. Wenn nun der Apostel fortfährt: „indem ihr mit ihm begraben seid durch die Taufe", so erweitert er den Gedanken und dieß führt uns auf die eben so wichtige als schwierige Stelle Röm. 6, 3 ff., wo der Apostel aus dem, was an den Christen in ihrer Taufe, in der Taufe auf Christum, ein für allemal geschehen ist, nachweist, wie ganz unvereinbar es damit wäre, wollten sie fortan in der Sünde beharren; vielmehr liege in ihr der mächtigste Impuls, Gott in Christo zu leben; vgl. v. 11. Was ist nun in der Taufe an den Christen geschehen? Antwort: wir sind in Christi Tod getauft und damit sind wir mit Christo gestorben, begraben — und auferweckt; wir haben diese Momente der Geschichte Christi selbst gewissermaßen mit durchlebt; sein Tod ist der Tod unseres natürlich sündlichen Lebens, sein Begräbniß der völlige Untergang dieses Lebens (v. 4); wir sind mit der Aehnlichkeit seines Todes verwachsen (v. 5), unser alter Mensch ist mitgekreuzigt, damit der Leib der Sünde abgethan werde (v. 6). — Mit diesem **ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ,** fährt der Apostel fort v. 4, ist es nun aber darauf abgesehen, daß wir in einem neuen Leben wandeln. Er sagt nicht direkt, daß wir in der Taufe auch mit Christo auferstanden sind: er zieht v. 5 nur die Folgerung, daß Letzteres, das Mitauferstehen, nicht fehlen werde, wo das Mitsterben eingetreten ist; allein dem liegt doch der Gedanke zu Grunde, daß die Taufe auch die Potenz der Auferstehung in uns setze, was sich anderwärts, Kol. 2, 12 vgl. 3, 1—3 direkt ausgesprochen findet, wie es denn ein Grundgedanke der Schrift ist, daß das Alte nur durch die Kraft des Neuen überwunden werden kann. Also: die Wirkung der Taufe ist Mitsterben und Mitauferstehen mit Christo — dieß der einfache, aber gleichwohl schwierige Sinn. Denn wie sollen wir dieß verstehen? Zunächst liegt am Tage, daß es sich hier um keine blose Aehnlichkeit zwischen dem leiblichen Tode Christi und zwischen unserem ethischen Sterben

handelt, sondern um einen causalen Zusammenhang zwischen beiden; das erkennen alle neueren Ausleger an*). Ferner erhellt sowohl aus der Tendenz des ganzen Abschnitts als insbes. aus v. 10 u. 11, wo der Apostel von dem Sterben des Herrn in einem ähnlichen Sinne wie von unserem Sterben und umgewandt, redet**), daß er hier nicht sowohl die sühnende als die die Sünde überwindende Kraft des Todes Christi im Auge hat (obwohl die erstere nicht ausgeschlossen ist). Der Sinn wird also sein: „Wir sind durch die Taufe dem Lebenszusammenhang mit der Sünde entnommen, das Band zwischen ihr und uns ist völlig durchgeschnitten." — Allein wie stimmt dazu unsere eigene und anderer getauften Christen Erfahrung? Von ihr aus müssen wir sagen, daß zwar die Sünde nicht mehr das uns beherrschende Prinzip, der Lebenszusammenhang zwischen ihr und uns aber noch keineswegs völlig durchgeschnitten ist; auch wir stehen noch unter den Einflüssen der *σάρξ*, und empfinden die lastende, hemmende Bürde des alten Menschen. Und nicht nur wir, der Apostel selbst fühlt diesen Zusammenhang auf das schmerzlichste und achtet es daher für seine und aller Christen continuirliche Lebensaufgabe, das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden zu kreuzigen, v. 13. 16. c. 7, 3—24. So wird sich denn doch auch an dieser Stelle seine Meinung darauf beschränken: daß wir durch die Taufe in Christi Tod der zwingenden Macht der Sünde, näher der unentrinnbaren Knechtschaft unter das angeborene natürliche Verderben entnommen sind, worauf auch das *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 6, das *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία* v. 6. vgl. v. 14 hinweist. —

*) Tholuck, Meyer, Philippi.

**) Nicht aber in demselben Sinne, weil Christus als der Sündlose für uns starb. Sehr gut Meyer: „Sein Tod galt der Sünde, so daß dieselbe (nämlich die Sünde der Menschen als Potenz gedacht) nunmehr, nachdem sie ihm das Leben gekostet, keinen Einfluß, keine Gewalt mehr an ihn haben kann."

In wie fern dieß durch die Taufe geschehen sei, sagt der Apostel nicht näher. Er setzt voraus, daß es die Leser wissen v. 3. Da wir nun aus dem Complex der Schriftlehre ersehen, daß die reinigende Kraft des Todes Christi die sühnende zur unabtrennbaren Voraussetzung hat, so werden wir eben daraus die vorliegende Stelle so erklären dürfen: die Taufe auf Christi Tod wirkt Vergebung der Sünden, die Sündenvergebung aber ist zugleich der Akt der Sündentilgung oder der Tod des alten Menschen *). Und da wir weiter wissen, daß unsere Auferstehung zum neuen Leben an dem Geiste des Auferstandenen ihre causa efficiens hat, so können wir sagen, daß unsere Stelle alle Momente der Taufwirkung, die unser §. nennt, implicite in sich beschließt, ob sie gleich nur Eine Seite daran hervorhebt; sie bilden ein lebendiges, untheilbares Ganzes.

Aus dem Komplex der angef. Aussagen wird es zugleich klar, daß diese Wirkung dem ganzen Menschen, nicht etwa blos dem persönlichen Ich, gilt. Die Stellen Kol. 2 und Röm. 6 lassen darüber keinen Zweifel, denn sie sagen, und zwar erstere von einer Reinigung des leiblichen, letztere von einem Abthun des ganzen natürlichen Lebens des Menschen, ja Hebr. 10, 23 wird die Beziehung auf den Leib neben der auf den Geist ausdrücklich hervorgehoben. Denn hier heißt es: „gereinigt die Herzen vom bösen Gewissen (vom Schuldbewußtsein) und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser lasset uns hinzugehen“ u. s. w. — in dieser Zweiheit der Wirkungen besteht ihre Frucht, mithin, wie es Delitzsch bezüglich der letzten Seite ausdrückt, „darin, daß sie unser σῶμα vermöge einer auf den Hintergrund (auf das Innerste) desselben geschehenden Gotteswirkung vor Gottes Augen und für unser ethisches Verhältniß zu Gott rein macht, indem es dasselbe entsündigend und heiligend für die künftige Verklärung und auch diesseits schon zur Behausung des h. Gei-

*) So Tholuck (5te Ausg.) u. Philippi.

stes weihet. Und so ist also wie unser Personleben, auch unser Naturleben in einen Stand der Heiligkeit versetzt, in dem wir getrost vor Gott, den Allheiligen, treten können" *).

Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr einer Widerlegung der Ansicht, daß die Wassertaufe und die Geistestaufe auseinander fallen und erstere nur das äußere Symbol der letzteren sei, bedürfen; denn diesen folgreichen Irrthum widerlegt jedes der beigebrachten Schriftzeugnisse, insb. Apg. 22, 16, Ephes. 5, 26, Tit. 3, 5. 6; denn da ist es überall die Handlung des Taufens, die Thatsache der Taufe, durch welche die innere Abwaschung und Reinigung, die Sündenvergebung und Wiedergeburt geschieht; 1 Pet. 3, 22 heißt es: „das Wasser rettet als Taufe"; nach Apg. 18, 16 wirkt das Taufen die Abwaschung der Sünden, Kol. 2, 11: in und mittelst der Taufe geschieht das Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christo. Andererseits ist es aber auch nicht die äußere Handlung für sich, sondern der Geist Christi, der durch sie diese Wirkung vollbringt (vgl. Joh. 3, 5 mit Tit. 3, 5. 6 und Eph. 5, 26), — sohin muß jene das Mittel für diese sein: die äußere Handlung das Medium, durch und mittelst welches der heil. Geist wirkt; die Wassertaufe und die Geistestaufe also nicht zwei gesonderte Akte, sondern ein und derselbe Akt, nach seiner Außen- und Innenseite. Die Schrift weiß von einer Trennung beider nichts **). — Die sämmtlichen Aussagen unsers §. über das Wesen der Taufe haben also das Zeugniß der Schrift für sich.

---

*) Delitzsch bezieht jedoch nur die zweite Hälfte des Satzes auf die Taufe, die erstere auf die Rechtfertigung; eben so Lünemann. Dagegen betrachtet Hofmann beide Vorgänge als die zwei Seiten der einen und selben Taufe, wodurch die Christen in den Stand eines guten Gewissens und einer Reinheit des Leibes ein für allemal gesetzt sind.

**) Vgl. die ausführliche Nachweisung bei Hofmann a. a. O. 166 ff.

Wie verhält es sich nun mit den subjectiven Bedingungen? In den besprochenen Stellen war davon nirgends ausdrücklich die Rede; keine derselben macht die Wirkung unseres Sakraments von der vorgängigen Bekehrung abhängig, keine nennt den Glauben als Bedingung der Einpflanzung in Christum, der Sünden-Vergebung und Reinigung, welche die Taufe gewährt, vielmehr reden sie davon, als von einer Thatsache, die Allen Getauften ohne Ausnahme ein für allemal widerfahren ist. Röm. 6, 3: Wisset ihr nicht, daß Alle u. s. w. Galat. 3, 27: So viele euer getauft sind die haben Christum angezogen; Eph. 5, 26: die ganze Gemeinde, vgl. 1 Kor. 10, 1 ff., wo gleichfalls die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß Allen ausnahmslos das Gleiche in der Taufe zu Theil geworden sei. — Andrerseits sagen aber gerade diese angef. St. aus, was die an Christum Gläubigen an ihrer Taufe haben, setzen also doch Buße und Glaube, meistens in irgend einem Grade, bei den Lesern voraus. Diese Voraussetzung wird auch u. a. durch Kol. 2, 12 bestätigt, wo zwar nicht das Mitbegrabensein, aber doch das Mitauferwecktwerden an das Vorhandensein des Glaubens geknüpft erscheint, und durch 1 Pet. 3, 21, wenn anders (wie ich nicht zweifle), das *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν* durch „das Begehren nach einem guten Gewissen d. h. nach Reinigung des Gewissens durch Sündenvergebung" zu erklären ist, denn dieses Begehren trägt den Glauben, wenigstens als werdenden, in sich. Aber auch da, wo jene Voraussetzung nicht ausgesprochen ist, versteht sie sich von selbst. Denn wie schon Petrus Apg. 2, 38 die Ermahnung zur Sinnesänderung der Aufforderung zur Taufe vorangehen ließ, so tauften überhaupt die Apostel nur solche Erwachsene, die der Taufe begehrten, ein Begehren, das jedenfalls den Anfang der Bekehrung (wenn auch nicht mehr) einschließt; aus Apg. 2, 37—40; 8, 36. 37; 9, 18. 19; 16, 15 und 33 ist dieß ganz klar. Der Fall, den unser §. setzt, eine Taufe völlig Ungläubiger — bildete, wenn er anders vorkam, unter den damaligen Verhältnissen eine

solche vereinzelte Ausnahme, daß er bei den Aussagen der Apostel über die Taufe nicht wohl in Betracht kommen konnte. — Aus Marc. 16, 16 ersieht man, daß die Taufe ohne Glaube nicht rettet; ja wir dürfen noch weiter gehen und aus der Gesammtlehre der Schrift heraus sagen: daß wo kein aneignendes Verhalten, auch keine Reinigung, keine Erneuerung, überhaupt keine Aufnahme in die Gnadengemeinschaft Gottes statt finde, vgl. mit Marc. 16, 16. Joh. 3, 16. 3, 36. 10, 43. Apg. 16, 30—32. Hierin liegt der Beweis für die betreffende Aussage unseres §. über das Verhältniß des Glaubens zur Taufe. — Sie bedarf jedoch, um im vollen Einklang mit den obigen Stellen zu stehen, einer zweifachen Limitation. Einmal nämlich wird man unterscheiden müssen, zwischen dem Verhältniß, in welches die Taufe den Menschen als solchen versetzt, und zwischen den persönlichen Segenswirkungen derselben. Ersteres widerfährt Allen, die sich ihr untergeben und macht sie zu Objecten des göttlichen Gnadenwillens und Gnadenwirkens, letztere treten nur bei denen ein, die sich (durch die Gnadenwirkung) zu einem aneignenden Verhalten bestimmen lassen *). Das erstere wird von denjenigen Schriftaussagen gefordert, welche die Objectivität unseres Sakraments und die Allgemeinheit seiner Wirkung so stark betonen, durch letzteres kommt die Grundbedeutung des Glaubens zu ihrem Rechte. Sodann aber muß weiter unterschieden werden, zwischen der Stufe des Glaubens, welche die Taufe als allgemeine Bedingung ihres Segens voraussetzt, und zwischen derjenigen, die sich erst auf ihr erbaut. Für die erstere genügt ein blos receptives Verhalten **), wie die ganze apostolische Praxis beweist (z. B. Apg. 2, 41; 10, 44. 48; 16, 15; 16, 32. 33); die letztere ist die des persönlichen, selbstbewußten, entwickelten Glaubens.

---

*) Vgl. das entsprechende Verhältniß §. 59 S. 149 ff.

**) Welches bei Kindern die Taufe selbst auch wirkt.

Bezüglich der Erwachsenen lassen sich diese Distinctionen auch so bezeichnen: die Taufe setzt das Heilsverlangen voraus, sie begründet das Heilsverhältniß, und wirkt, wofern der Getaufte zu dem entsprechenden Verhalten sich bestimmen läßt, die persönliche und bleibende Heilsgemeinschaft.

Der kirchliche Consensus. Die VV. der alten Kirche betrachten die Taufe als die Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, und darum als das wirkungskräftige Medium, durch welches dem Subject der ganze Segen der objectiven Erlösung, vollständig zu Theil wird. Ihre Wirkung bezeichnen sie einstimmig als eine zweifache: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *ἀναγέννησις*. Die Vergebung erstreckt sich auf alle, vor der Taufe begangenen Sünden (prima remissio peccatorum, quae in initiis datur), und diese Vergebung „oder Reinigung" hat nach Justin u. a. ihren Grund in dem Blute, in dem Tode Christi, mit dem die Taufe in Verbindung setzt. Ohne Taufe keine Vergebung: *οὐκ ἔστιν ἄφεσις ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν* (Origenes). Die Wiedergeburt geschieht durch Mittheilung des heil. Geistes und wirkt Erleuchtung, Kraft zur Heiligung, Erneuerung zum Bilde Gottes, wahres unvergängliches Leben und zwar nach Seele und Leib. „Durch die Taufe, sagt Justin d. M. Apol. 1, 61 werden wir aus Kindern der Knechtschaft und der Unwissenheit zu Kindern der Freiheit und Erkenntniß" (*τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης*, und Irenäus: Corpora nostra per lavacrum illud, quod est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per spiritum; unde et utraque necessaria cum utraque proficiunt in vitam Dei miserante domino nostro Jesu etc.

Da die Lehre von der Taufe in der alten Kirche keine Entwicklungsgeschichte durchlebt hat, so begnüge ich mich mit diesen Nachweisungen *) und bemerke nur noch: wie weit die alte Kirche

---

*) Unter Verweisung auf die Stellen bei Münscher, auf Semisch über

davon entfernt war, der Taufe eine blos symbolische Bedeutung zu vindiciren, ersieht man am besten aus Origenes, den man sonst unter die Symboliker rechnet. Er sagt Cels. III, 61 und in Joh. VI, 17: „Wie die Wunden Jesu Symbole der ewigen, heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos sind, doch aber zugleich als äußere Thatsachen nützen, indem sie die Geheilten zum Glauben führen, so ist auch das Wasserbad ein Symbol der Reinigung der Seele von Aller Befleckung der Sünde, wird aber nichts desto weniger an und für sich (*κατ' αὐτό*), kraft des darüber angerufenen Namens der Trinität, Anfang und Quell der göttlichen Gnadengaben" (*χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*). Und in Mtth. XV, 23: „Sie erfüllt die bußfertige Seele mit dem h. Geiste, mit jenem göttlichen Feuer, das alles Irdische und Schlechte verzehrt, und wird so nicht nur Vorbild und Spiegel, sondern zugleich der wirkliche A n f a n g jener künftigen (ethischen) Palingenesie, die, von da an beginnend, durch das Werk der Heiligung und durch die Feuertaufe sich fortsetzt, bis sie endlich in höchster Reinheit von Angesicht zu Angesicht sich vollendet." Wie oft die Taufe von denselben VV. *φωτισμός, λουτρόν*, selbst *φάρμακον ἀθανασίας* genannt wird, ist ohnehin bekannt. Noch weit stärkere Zeugnisse bieten die abendländischen Kirchenlehrer dar; Tertullian de bapt. Felix sacramentum aquae nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur. — In aqua nascimur, nec aliter quam in aqua manendo salvi sumus *). Uebrigens verlangen

Justin, auf Matthies (v. d. Taufe) über Tertullian und Cyprian, Gregor d. Gr. und Chrysostomus. Ueber Gregor v. Naz. vgl. Ullmann, S. 461. „Der Gedanke, der dieser reichen Namengebung (Gregor ist in den Namen, in denen er die Taufe preißt, wahrhaft unerschöpflich) zu Grunde liegt, ist der: daß alle Wohlthaten des Christenthums in der Taufe gleichsam in einem Punkt concentrirt, in einem Moment zusammengefaßt mitgetheilt wurden."

*) S. die Stelle aus Cyprian in Bd. I §. 30 S. 398. Man be-

sämmtliche VV., als die nothwendige Bedingung für den Segen der Taufe (Erwachsener) vorangehende Heilserkenntniß, Buße und Glaube. Die alte Kirche stimmt uns also vollständig bei; selbst Augustin, der doch über das Abendmahl ganz anders lehrt, sagt: aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae (das mystische Sinnbild) et spiritus s. operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerat hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Er betrachtet die Taufe als schlechthin nothwendig zur Tilgung der Erbsünde, näher ihrer verdammungswürdigen Schuld (reatus), womit der Mensch zugleich aus der Herrschaft des Teufels befreit wird; positiv ist sie das sacramentum regenerationis, worunter Augustin die Eingliederung in Christum versteht; beide Wirkungen geschehen nach ihm ausnahmslos an allen Getauften; Gott selbst thut sie. Eben von dieser prinzipiellen Gnadenwirkung aus kann und soll sich nun die (subjective) Erneuerung, Befreiung, Heiligung auswirken, de pecc. merit. et remiss. 2. 1, c. 26, de nupt. et conc. I, 33. 34 *).

---

schuldigt die abendl. VV., namentlich Tertullian, eine magische Wirkung der Taufe gelehrt zu haben. Aber Tertullian erklärt sich selbst ausdrücklich gegen eine magische Sündentilgung durch die Taufe, und die bekannten Worte a. a. O. c. 4: Supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semet ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt — lassen sich wenigstens im Sinn des Lutherischen: „ein göttlich, heilig, gnadenreich Wasser des Lebens" erklären. Selbst die Stelle bei Cyrill v. Alex. in Joh. T. IV, p. 147: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόῤῥητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει δὲ λοιπὸν τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο*, verstehe ich nicht anders. Denn eine Verwandlung im eigentlichen Sinne meint auch Cyrill nicht.

*) Höchst merkwürdig ist, daß Augustin diese regeneratio, als die incorporatio in corpus Christi, sehr scharf von der conversio

Augustin ist es auch, der zuerst den Satz aufstellt, der für die Folgezeit maßgebend geworden ist: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. — Das Mittelalter hat das Dogma nicht gefördert, nach einzelnen Seiten hat es dasselbe sogar verderbt, nämlich durch die Einmischung der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato und durch die Abzweigung der Firmung von der Taufe.

Erst die Reformation faßte das Dogma wieder im Einklang mit der alten Kirche. Luther entwickelte es so, daß er, von dem Glaubensprinzip aus, einerseits und zunächst die Lehre vom opus operatum bekämpfte, andrerseits aber den Spiritualisten gegenüber auch die Objectivität der Taufe hervorhob, und beide Gesichtspunkte durch die Unterscheidung zwischen Wesen oder Kraft und Brauch der Taufe in das richtige Verhältniß zu setzen suchte. Wir geben auch hier seine Lehre, wie er sie in der spätern Zeit entwickelt hat, unter Voraussetzung und Anknüpfung an das Oben Bd. 3 zu §. 65 Dargelegte. Zum Wesen der Taufe gehören die drei Stücke: Wasser, Wort und Gottes Befehl oder Ordnung. Diese Bestimmung stellt Luther den Wiedertäufern entgegen, die nichts weiter zu sagen wissen, als „Wasser ist Wasser", und also „die Taufe zerreißen, zertrennen und schneiden die zwei besten Hauptstücke davon, Gottes Wort und Befehl,

---

cordis unterscheidet, wozu fides, illuminatio, charitas gehört, das volle Heil des Menschen selbst aber durch beides zusammen zu Stande kommen läßt, de bapt. cont. Donat. IV. Soll der Mensch durch die Taufe gerettet werden, so muß die conversio hinzukommen, welche hinwiederum für sich noch nicht in Christum einverleibt. S. die sorgfältigen Nachweisungen von Dieckhoff in der „kirchl. Zeitschrift" 1860 I, Hft. 4, mit dessen Beurtheilung dieser Augustinischen Theorie ich jedoch nicht ganz einstimmen kann. Mir scheint dieselbe vielmehr in ihrer Anwendung auf die Taufe Erwachsener, wenn auch nicht ganz in entsprechender Form, doch das Richtige auszusagen.

und lassen uns nichts, denn eine ledige Schale und Hülse." Ihnen hält er entgegen, daß die Taufe in Gottes Wort und Name gefaßt ist. „Lieber, ruft er ihnen zu, so klug und gelehrt wär ich auch wohl, ja ein jeglicher Bauer beim Pflug ohn' alle Kunst, wenn es gelten sollte, also aus eigenem Frevel zu trennen und von einander zu reißen, was zusammengehört und Ein Wesen ist." „Man muß nicht so gering Ding sein lassen, wo Gottes Name ist. Denn derselbige ist das Einige, was alle Dinge rein und heilig macht, dazu schafft und thut alle Dinge. Summa, Gottes Name ist nichts Anderes, denn die allmächtige göttliche Kraft, ewige Reinigkeit, Heiligkeit und Leben, und wo er aus göttlichem Befehl gebraucht wird, da kann er nicht ohne Frucht und Nutzen sein, sondern muß große unaussprechliche Dinge wirken, und solcherlei machen, wie er selbst ist. Darum muß er auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen, wie wir hernach weiter werden sehen." Wo aber Gottes Name und Wort ist, da ist nach Luther (in Gemäßheit seiner realen Auffassung des Wortes §. 65 S. 370. 385) selbstverständlich auch der heilige Geist. Er wird nicht müde diesen Gedanken immer wieder geltend zu machen; es liegt ihm Alles daran. Vgl. mit S. 361 die Stelle Bd. 16, 60: „Darum darf man nicht weiter nach dem Geiste fragen, wenn wir dieß Sakrament der Taufe haben, weil wir hören aus Christi Worten und Einsetzung, daß des h. Geistes, sammt des Vaters und Sohnes (d. i. der ganzen göttlichen Majestät) Name dabei ist. Weil aber Gottes Name und Wort darin ist, so mußt du es nicht für schlecht und ledig Wasser halten, als das nicht mehr ausrichte denn eines Baders Wasser; sondern für ein solch Wasser, dadurch wir von Sünden gewaschen, und wie es die Schrift nennt, ein Bad der Wiedergeburt, dadurch wir neu geboren werden in's ewige Leben. Davon wir hernach weiter hören werden"; und im Folgenden: „Willst du mich lehren, was Geist ist und wo ich ihn finde, so mußt du

mich nicht in's Schlaraffenland weisen, sondern siehe nur nach Gottes Wort. Wo du das hast, darfst du nicht viel disputiren, noch weiter gaffen und suchen; denn du wirst Ihn doch außer demselbigen nimmermehr finden, ob du deine Lebtage suchest und dich zu Tode träumest und denkest; sondern hie mußt du ihn suchen, dahin er ihn selbst gesteckt hat durch das Wort, daß er die Taufe einsetzt in seinem eigenen Namen. Oder wie darfst du sagen, daß der Name der göttlichen Majestät Anderes sei, denn eitel Geist? Sonderlich weil auch der Name oder Person des h. Geistes deutlich darin ausgedrückt wird. Darum muß Er gewißlich da gegenwärtig sein, und weil er da ist, so muß auch das Wasser geistlich sein und er darin wirken, daß er dadurch den Geist gebe oder geistliche Menschen mache. Also heißt nun die Taufe wahrhaftig ein geistlich Wasser, beide an ihr selbst oder in ihrem Wesen und in ihrem Werk bei denen, von welchen sie im Glauben empfangen wird."

Eben dieser reale Begriff des Wortes ist es, der Luthers Lehre mit der Lehrweise uns. späteren DD. verbindet. Denn was diese im Unterschied vom Wort die materia coelestis der Taufe nennen, ist ihm in dem Worte schon mitenthalten: „Denn wo Gottes Wort und Name ist, da ist der h. Geist, und wo der h. Geist, auch der Vater und der Sohn." Zur Veranschaulichung dieses Gedankens beruft sich Luther häufig auf die Taufe Jesu, welcher er gewissermaßen eine stellvertretende Bedeutung beilegt. Da zeigt er zuvörderst die evangelische Gnade, die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes, die aus ihr wie mit aufgedecktem Angesichte hervorleuchtet — „alles darum, daß wir lernen, was er durch die Taufe will und was wir darinnen erfahren." „Denn, fährt er fort, wie dies herrliche Gepränge der göttlichen Majestät allda einmal sichtbarlich geschehen ist, also geschieht es noch immerdar geistlich und unsichtbarlich bei jeglichem, der in Christum getauft wird, und ist uns mit dieser Erscheinung vorgemalt als zum ewigen Vorbild, daß allezeit die göttliche

Majestät selbst bei der Taufe will sein. Und daß wir deß gewiß wären, hat es Christus selbst deutlich ausgedrückt in der Einsetzung der Taufe, da er heißt taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, also daß sich die Worte eben reimen mit diesem Gesicht und eben dasselbige dem Glauben vorhalten und zeigen, was dieß Bild sichtbarlich den Augen zeigt, auf daß wir deß keinen Zweifel haben sollen: wo die Taufe ist, daß da gewißlich der Himmel offen, und die ganze Dreifaltigkeit gegenwärtig sei, und durch sich selbst den, so getauft wird, heilige und selige." „Solch Bild setzt er hinzu, muß man nicht lassen vergeblich oder ohne Kraft sein, wie ein Menschenbild oder Gemälde — sondern hier ist eitel lebendig Ding, da sich die göttliche Majestät selbst bildet und malet und also auch so wahrhaftig und persönlich da ist, daß es nicht ein schlecht Bild, sondern das Wesen selbst, ja eitel Leben und Kraft ist . . , es ist das sonderliche Werk der göttlichen Majestät, welches betrifft unsere Erlösung und Seligkeit, und einer jeglichen Person der Gottheit eigen ist: daß da sei der Vater mit seinem Licht und Majestät, der Sohn mit seinem Blut, der h. Geist mit seinem Feuer" (vgl. Bd. 16, 86. 87. 118).

Erhellt schon hieraus zur Genüge, in welche enge Verbindung Luther die ganze Taufhandlung mit der heil. Dreieinigkeit setzt, so sieht man aus andern Stellen noch deutlicher, daß er eine (sakramentliche) Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen lehrt. Auch da ist es wieder völlig dasselbe, ob er das Wasser vom Worte oder von dem h. Geiste geheiligt und durchdrungen sein läßt. Vgl. d. groß. Katech. (S. 47, 4. 87 ff. p. 14—17. 21), wo mit den Ausdrücken Wort, Kraft und Macht Gottes gewechselt wird; ferner Bd. 16, 64, wo es heißt: „Gott der Vater, Sohn und h. Geist heilige dieß Wasser, daß es wohl ein durchgottet Wasser heißen kann", und dann das Bild vom durchglühten Eisen, oder von einem Trank, der mit köstlicher Würze so ganz durchdrungen ist, daß darin kein Wasser zu

schmecken ist: „ein solch Wasser, das durch die göttliche Majestät gesegnet, geheiligt und ganz durchgottet ist" *). Dabei hütet sich jedoch Luther auf der einen Seite auf's sorgfältigste vor dem Irrthum, als ob der Naturkraft des Wassers eine geistliche Heilkraft beiwohne, — das Wasser bleibt auch in der Taufhandlung immer nur das kreatürliche Medium für die himmlische Mittheilung (die beiden Katechismen) — während er auf der andern jeden Gedanken an eine Trennung beider bezüglich der Wirkung abweist. Seine Meinung ist ja nicht, wie man ihn oft mißdeutet, als ob in der Taufe das Wasser nur das begleitende Zeichen wäre, es ist das Vehikel: „das Mittel, darin Gott uns solchen Schatz darreicht, damit wir ihn ergreifen können"; externas res nobis proponit, in quibus tantarum rerum thesaurum accipere queamus. Luther will das Wasser so wenig vom Wort Gottes gesondert wissen, als dieses von jenem: „Thust du das Wort vom Wasser, so hast du

*) Im Folgd. heißt es weiter: „Wer will nun des Vaters, Sohnes und h. Geistes Werk verachten? Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geistes Taufe schlecht Wasser heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürz Gott in das Wasser wirft? Wenn man Zucker in das Wasser wirft, so ist's nicht mehr Wasser, sondern ein köstlich Klaret, oder sonst Etwas. Warum wollen wir denn hie so eben das Wort vom Wasser scheiden und sagen: Es sei ein schlecht Wasser, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott selbst, nicht bei und in solchem Wasser? Nicht also. Denn da ist Gott Vater, Sohn und h. Geist in und bei solchem Wasser, wie dort am Jordan, da Christus im Wasser stand, der h. Geist drüber schwebete und Gott der Vater dabei predigte. Darum ist die Taufe ein solch Wasser, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köstlich aromaticum und Apothek ist daraus worden, da Gott sich selbst eingemengt hat. Gott aber ist ein Gott des Lebens und kann lebendig machen. Weil nun der in diesem Wasser ist, so muß dieß das rechte aqua vitae sein, das den Tod und Hölle vertreibet und ewig lebendig machet."

keine Taufe, thust du das Wasser vom Wort, so hast du auch keine Taufe; wenn aber Wort und Wasser beisammen bleiben, hast du solch' ein Wasser, da der heilige Geist dabei sein und durch dasselbe dich zum Reiche Gottes wiedergebären will" (4, 158; 14, 406. 408); daher nennt er die Taufe „ein göttlich, himmlisch, heilig, selig Wasser und ein Bad der Wiedergeburt im h. Geist"; „das Wort mit dem Wasser macht das Wesen der Taufe": Alles ganz entsprechend seiner oben §. 65, S. 364 dargestellten Sakramentslehre *). Vgl. Groß. Kat. 487, n. 17. 18 u. Bd. 4, 158: „Das Wasser, so in Gottes Wort gefaßt ist, dient zur Wiedergeburt, — obwohl das Wasser ohne den h. Geist nichts schafft, so will doch der h. Geist seine Wirkung ohne das Wasser nicht in uns haben." Solche Stellen zerstören ein ganzes Nest von Mißverständnissen über Luthers Lehre von der Taufe und zeigen, wie weit sie sich von der Ansicht nicht blos Zwingli's, sondern auch der kirchlich-reformirten unterscheidet.

Nach Zwingli's ursprünglicher Lehre ist die Taufe nichts weiter als ein Symbolum, quod simus vitam ad regulam Christi formaturi, ein Zeichen, daß man sich zu der durch das Wasser versinnbildlichten Reinigung verpflichtet (Op. III, 232 — „ein Pflichtzeichen"); nach seiner späteren Ansicht, ist sie ein Akt der Kirche an dem Einzelnen, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Aber auch so gefaßt bleibt sie immer nur ein „Zeichen", nicht ein wirksames Gnadenmittel **). Und mehr als dieß wird sie auch in der späteren reformirten Doctrin nicht. Zwar geht diese darin über Zwingli hinaus, daß sie die Taufe als „Zeichen und Versicherung (Unterpfand) der Sündenvergebung und Wiedergeburt" betrachtet. Aber einmal vermittelt sich die Wie-

---

*) Luther faßt das altkirchliche: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum in einem weit tieferen Sinne als Augustin.

**) Vgl. Siegwart, Ulrich Zwingli, S. 198.

dergeburt nicht durch den sichtbaren Akt des Taufens, nicht durch das irdische Element, nicht durch die kirchliche Handlung des Wassertaufens — diese bleibt immer nur ein Symbol —, sondern sie geschieht innerlich durch den h. Geist (intus regeneramur per spir. s., foris accipimus obsignationem in aqua). Sodann ist diese innerliche Geisteswirkung gar nicht nothwendig an den Taufakt geknüpft: „Das Zeichen und Unterpfand der Sündenvergebung und Bekehrung kann sowohl vor als mit und nach diesen innern Vorgängen ertheilt werden.“ Bei den bereits Gläubiggewordenen fällt beides gleichzeitig zusammen; nos quidem fatemur, spiritum s. ordinarie efficere per baptismum ea quae in baptismo obsignantur, — sed negamus, actionem sp. s. semper alligari ad actum baptismi (Heidegger) *); für die Ungläubigen, näher für die Nichterwählten, bleibt sie ein leeres signum. Ein Gnadenmittel im lutherischen Sinn ist also hier die Taufe nicht.

In den obigen Anführungen ist nun auch schon theilweise das mitenthalten, was Luther von der Taufe „Kraft oder Nutzen“ lehrt. Er gründet diese ihre Segenswirkung auf Mc. 16, 16, und Alles was er darüber sagt, faßt sich immer wieder in das Wort des kleinen Katechismus zusammen: „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit“ u. s. w. Vgl. die Begründung Bd. 16, 87: „Damit (Mc. 16, 16) gibt er zu verstehen, daß wir die Taufe sollten empfangen, daß wir durch dieselbige sollen selig, das ist von Sünde, Tod und Hölle und allem Uebel erlöset, ewig gerecht, heilig, lebendig und Erben des Himmels werden. Dieß Alles gibt die Folge dieses Worts. Denn soll der Mensch selig werden, so muß das zuvorgehen, daß er von Sünden rein und gerecht werde, sintemal Niemand wird selig, denn wer zuvor ge-

*) S. Alex. Schweizer, die Glaubenslehre der reform. Kirche, Bd. 2 S. 606 ff.

recht und heilig ist. Ferner, soll er selig werden, so muß er auch vom Tod erlöst werden und das Leben haben, dazu vor der Hölle und der Verdammniß gesichert, und endlich allerlei Jammer, Unglück und Betrübniß, Furcht und Schrecken weggenommen und zum ewigen Leben, Friede und Freude bracht werden. Solches Alles bringt uns die Taufe, nicht daher, daß es Wasser ist, sondern darum, daß Gottes Name und Kraft drin ist, welcher also geordnet hat, daß es ein himmlisch, göttlich Wasser sein soll, und will solches durch Mittel dieser beide, Wasser und Worts, geben. Denn er hat Kraft und Stärke genug dazu in seinem Finger, daß er, wo er so wollte und geordnet hätte, auch wohl durch eine geringere Kreatur denn Wasser, solches könnte ausrichten." Da diese Vergebung und Reinigung ihren Erwerbungsgrund in dem Tode Christi hat, so liebt es Luther, sich auch so auszudrücken, daß Christus die Kraft seines Blutes in die Taufe lege, oder daß wir in der Taufe mit Christi Blut besprengt, gewaschen, gebadet werden (19, 83) *). An anderen Orten hebt er die Wiedergeburt hervor, deren Mittelpunkt ihm jedoch immer die Vergebung der Sünden und das Bewußtsein derselben bildet. Denn „daß der Mensch ein neues Herz und einen neuen Sinn empfängt, daß er ein ganz neuer Mensch wird, geschieht eben dadurch, daß er der Sünde und des Todes ledig wird, Vergebung, Gerechtigkeit und Leben empfängt" 4, 184. Nicht selten aber faßt Luther Alles zusammen in die Formel: „daß die ganze Herrlichkeit und Seligkeit der Gotteskindschaft, die in Christo der Welt erschienen ist, sich uns ganz und gar in der Taufe gibt" (16, 84. 85). Einmal aber, in der bekannten Stelle des groß. Katech. S. 492, n. 45, bezieht er ihre Wirkung auch mit auf den Leib: „Bin ich

*) Es wird wohl nicht erst der Bemerkung bedürfen, daß Luther hier das Blut nicht im materiellen Sinne meint: „es ist dasjenige darinnen, so durch das Blut erworben ist" 19. 83 u. 84 u. 85.

getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben beide an Seele und Leib. Denn darum geschieht solches beides in der Taufe, daß der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann denn das Wasser, und dazu das Wort gesprochen wird, daß die Seele auch könne fassen (ut haec anima capiat). Weil nun beide, Wasser und Wort Eine Taufe ist, so muß auch beide, Leib und Seel, selig werden und ewig leben; die Seele durch's Wort, daran sie glaubt, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreift, wie er's ergreifen kann. Darum haben wir für Leib und Seel kein größer Kleinod; denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, kein Werk auf Erden erlangen kann." Doch verfolgt Luther diese Andeutung nicht weiter. — Wir sehen, es ist derselbe Complex der Wirkungen, wie der im §. aufgestellte, wenn auch die Bezeichnung etwas anders ist.

Diese ganze Segensfülle der Taufe ruht nun nach Luther lediglich in ihr selbst. „Was die Taufe beides mit ihrem Wesen und Kraft ist, das ist ganz und gar Gottes Wort, dazu wir nichts überall thun noch vermögen." — Unser Glaube macht und verursacht das nicht. „Auf ihn hat sie Gott nicht gegründet und sollen auch wir sie nicht gründen" (vgl. Katech. S. 493). „Nicht soll und will ich die Taufe auf meinen Glauben gründen, sondern mein Glaube soll sich auf die Taufe gründen und bauen." Insofern sagt Luther, „soll man Glaube und Taufe scheiden, so weit als Himmel und Erde." — Aber ob sie ihre Kraft und ihren Segen an dem Einzelnen wirklich erweise oder nicht, das hängt auch nach ihm ganz von dem Glauben ab. Denn das ist die allgemeine Ordnung des Heils: Opera Dei salutifera fidem requirunt, citra quam comprehendi non possunt. Citra fidem nihil prodest baptismus (Kat. M. 490). Im Glauben schließt sich das Herz für ihren objectiv sich darbietenden Segen auf und „gehet hinein mit ganzer Kraft, erwärmet, erleuchtet, macht aus dem alten todten Menschen einen neuen, le-

bendigen" u. s. w. Ja gerade im Glauben, und nur in der Form des Glaubens, besitzen wir ihre heiligen Wirkungen, die sich dem sinnlichen und selbst dem geistigen Auge verbergen. Bd. 3, 391: „Es bleibt aber solches Kennen (des guten Hirten) verborgen, auf daß der Glaube Raum habe; sonst wo wir so bald aus der Taufe rein und unsterblich gingen, so dürften wir weder des Worts, noch Glaubens. Weil aber das Wort noch bleibet, so muß es geglaubt und nicht gar erfahren sein bis an jenen Tag, da wir's nicht mehr schauen, sondern im Werk sehen und erfahren werden. Also ist gar kein Zweifel, wenn ein Mensch getauft wird, so wird er in der Taufe vor Gott so schön und hell, als die liebe Sonne, daß keine Sünde mehr dableibt, sondern eitel und ewige Gerechtigkeit. Denn also sagt Christus selbst: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig." Aber solches läßt sich nicht äußerlich sehen. Dennoch ist's wahr, sofern man das Urtheil nach dem Wort und nach des Hirten Stimme stellen will. Darum lieget es Alles an dem, daß man am Wort halte und bleibe fest daran bis zu seiner Zeit, da es in dem zukünftigen, seligen und ewigen Leben wird offenbaret werden, wie wir's jetzt im Worte hören und glauben."... „Mit den Augen sieht man blos das alte Leben; aber über dasselbe alte und sündliche Leben hat Gott ein ewiges Leben gemacht, darin wir bereits, dem Wort und Glauben nach zu rechnen, leben, ob wir's gleich nicht sehen noch fühlen." — Der Unglaube hingegen bringt sich selbst um den Nutzen der Taufe; „denn da ist das Herz zugeschlossen, daß der Taufe Kraft nicht kann darein gehen und in ihm wirken; denn es begehret und will derselben nicht" 16, 92. Dieser verschiedene Erfolg entzieht jedoch ihrer objectiven Kraft und Wahrheit nichts *). Es verhält sich

*) Vgl. die hiehergehörigen Stellen §. 65. S. 365 u. Kat. M. 493: **Neque enim fides mea facit baptismum sed perci-**

vielmehr damit wie mit der irdischen Sonne, „welche auch ihr Licht und ihren Glanz über Alle gleicherweise ergießt, aber diejenigen finster und kalt läßt, welche Thüren und Fenster zugeschlossen halten und die Sonne nicht sehen wollen noch können" 92. Von da aus erklärt sich Luther einhellig gegen das katholische ex opere operato: „Daß sie gelehrt haben, die Sakramente haben solche Kraft, daß, ob du schon keinen Glauben habest und das Sakrament empfähest, so kriegst du doch die Gnade und der Sünden Vergebung ohne allen Glauben, — dagegen setze ich mit Augustin: Non sacramentum justificat sed fides sacramenti."

Dennoch, und obgleich er wiederholt ausspricht: „glaubest du nicht, so empfängst du es dir selbst zur Verdammniß", kann doch Luthers Meinung nicht sein, daß die Taufe dem, der sie ohne Glaube empfängt, schlechterdings keinen Segen gewähre. Solch eine ausschließliche Bedingtheit ihrer Wirkung durch den (subjectiven) Glauben, höbe wenigstens die von ihm so stark betonte Objectivität wieder auf. Aber von diesem Selbstwiderspruch ist Luther so weit entfernt, daß er vielmehr häufig zeigt, was auch der Ungläubige an seiner Taufe hat: „Durch die Taufe, wenn wir sie einmal empfangen, sind wir gefaßt und genommen in die Zahl derer, die da selig werden, und Gott mit uns einen ewigen Bund der Gnaden machet. Daß wir je darnach wieder fallen und straucheln, damit wird die liebe Taufe nicht vergeblich, sondern gleichwie die Gnade ewiglich bleibet und regieret (Ps. 117, 2), also bleibet auch die Taufe immerdar und kannst du so weit und tief nicht gefallen sein, daß du nicht könntest und solltest dich wieder daran halten, und er darf dir darum keine neue Taufe machen, ob du gleich nicht geglaubt hast", 16,

---

pit et apprehendit; sodann Bd. 26: Von der Wiedertaufe 1528 S. 267 ff.

99... Derselbe Gedanke im Gr. Katech. 497; ferner Bd. 21, 244 u. 26, 274, wo Luther von dem unwandelbaren Fortbestand des Taufbundes auch für die Abfälligen redet. Dem Allen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß das objective Gnadenverhältniß, welches die Taufe stiftet, nicht durch das vorangehende Verhalten des Menschen bedingt sei, vielmehr dieses selbst erst ermögliche, und erst, wenn er sich seinerseits demselben völlig entzogen hat, ihm zum Gerichte wird. Die Consequenzen dieses Gedankens entwickelt Luther in seiner Lehre von der fortwirkenden Kraft des Sakraments, worüber später. — Die Darstellung uns. §. verhält sich also zu Luther so, daß sie alle Grundgedanken desselben in sich aufnimmt, aber ihnen in einem Punkte, nämlich in der Beziehung der Taufe auf die Natur des Menschen, einen bestimmteren Ausdruck gibt. Was wir meinen, hat übrigens Luther selbst in seiner Lehre von der Kindertaufe (vgl. §. 72).

Was unsere kirchlichen Bekenntnisse über die Taufe geben, ist nichts anders als die kurzgefaßte Summe dieser Lehre Luthers; s. die Katechismen, womit auch die beiden Art. der Augustana, II und IX zusammengenommen, ganz übereinstimmen; vgl. Apologie Art. IV und Conc. form. S. Decl. II S. 604: Cum omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint et re vera sint renati: habent illi (die getauften Kinder) liberatum arbitrium, h. e. rursus liberati sunt, Joh. 8, 36.

Auch die älteren Dogmatiker gehen nicht darüber hinaus.

Ausgehend von demselben Begriff des Sakraments wie ihn Luther aufgestellt hatte (§. 65. S. 369), war Melanchthon zu einer, der reformirten sich annähernden Fassung der Taufe gelangt. Die äußerliche Handlung ist ihm ein Zeichen, näher ein Siegel der mit ihr verknüpften Gnadenverheißung. Sie soll dem Täufling die unterpfändliche Versicherung geben, daß ihm diese Verheißung, die Verheißung der neutestamentlichen

Gnade (gratia evangelica), wirklich und speciell gelte. Loc. th. XIII, 854 (C. R. XXI): Principalis significatio et finis baptismi discitur ex promissione: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ideo enim baptismus proprie sacramentum dicitur, quia huic promissioni additus est, ut testetur, promissionem gratiae vere ad hunc pertinere, qui baptizatus. — Hanc (gratiam) etiam ritus pingit, quia ablutio significat, ablui peccata propter Christum et nobis applicari beneficium passionis Christi *). Die Bedingung für den Empfang dieser Versieglung ist daher bei Erwachsenen der Glaube; ihr bleibender Segen die tröstliche Gewißheit des, durch das ganze Leben hindurch reichenden, Fortbestandes der einmal überkommenen Heilsgnade (854); die Verpflichtung, die sie auflegt, den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund treu zu bewahren. Ut autem verba nobis proponunt promissionem et consolationem, ita vicissim postulant fidem et hanc obligationem, ut hunc verum Deum, Patrem D. n. J. Christi et Filium ejus et Spiritum s. agnoscamus — et invocemus, 1 Pet. 3, 21. C. R. a. a. O. Diese Lehrweise setzte sich in der Melanchthonischen Schule fort.

Man konnte auch in sie noch die tiefere Fassung Luthers hineinlegen. Nachdem jedoch letztere wie in den Katechismen so überhaupt in der Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, entstand für die lutherische Theologie das Bedürfniß einer entsprechendern Darstellung. Schon Selnecker **), Chemnitz und Heerbrand

---

*) Daher die Definition im Exam. ord.: Baptismus est instituta a Filio Dei mersio in aquam cum pronunciatione verborum: Ego te baptizo in nom. P. et F. et Sp. s., testificans, quia hoc testimonium divinitus institutum est, eum qui cum hoc pronuntiatione mergitur, reconciliari Deo propter Christum et sanctificari Spiritu s. ad vitam aeternam.

**) Die betreffende Stelle bei Heppe, Dogmatik III, 118.

machen damit den Anfang; Hafenreffer, Aegyd. Hunnius und L. Hutter führen sie aus. Diese Darstellung hängt zusammen mit der Fortbildung des Sakramentsbegriffs, die man gleichzeitig angestrebt hatte und vermöge deren man jetzt zwischen res terrestris und coelestis unterschied (vgl. §. 70). Im Anschluß daran weisen uns. DD. auf der einen Seite die Meinung der Reformirten ab, als ob die Taufe blos eine äußere Versinnbildung und Bezeugung dafür wäre, daß Gott vor oder nach oder gleichzeitig innerlich im Menschen wirke; auf der andern die Luthern fälschlich imputirte Ansicht, als ob das Wasser als solches, als irdisches Element, das wirkende Prinzip dabei wäre, — sondern Gott, sagen sie, der Dreieinige, der Vater, der Sohn, näher der Gottmensch und der h. Geist ist die causa efficiens principalis der Taufe, der minister ecclesiae, die causa instrumentalis, und zwar handelt da Gott mit dem Täufling in cum et per aquam baptismi. So ist die Taufe ein medium efficax ad regenerationem, remissionem peccatorum, renovationem et salutem; — divinum et salutare medium atque organum, per quod tota ss. Trinitas efficaciter ad salutem hominis operatur. (Chemnitz Loci III, Gerhard IX). — Die materia terrestris ist aqua naturalis; die materia coelestis wird zunächst verschieden bezeichnet; die einen nennen das Wort, andere den h. Geist, andere, wie Hutter, das Blut Christi (1 Joh. 5, 6), andere beides zusammen, wofür sich auch Hutter hernach entscheidet (Loci comm. 636); bald aber einigte man sich ziemlich allgemein in der Formel: materia coelestis baptismi est tota s. Trinitas, peculiariter et terminative Spiritus s., womit man der Sache nach sich ganz an Luther anschloß; denn Wort oder Name und res fällt ja hier in Eins zusammen, wie Gerhard bemerkt: Cum nomen Dei nihil aliud sit, quam ipse Deus et vero nomen Pat. Fil. et Sp. s. juxta Christi institutionem cum aqua baptismi conjungatur, inde consequitur, totam sacrosanctam Trinitatem in baptismo gratia sua prae-

sentem et per aquam baptismi ad salutem efficacem esse *). Ergo pars baptismi altera est nomen totius venerandae Trinitatis, P. F. et Sp. s., hoc est ipsa infinita majestas, sanctitas, bonitas et gratia totius s. Trinit., quae cum omni virtute sua et beneficiis gratiae per aquam verbo unitam et sanctificatam efficax est (IX, 133) **). —

Schon hiermit ist es ausgesprochen und wird auch besonders hervorgehoben, daß im Akt der Taufe eine eigenthümliche Verbindung der res coel. mit der res terr. statt findet; sie heißt unio sacramentalis und will als eine reale, jedoch geheimnißvolle Durchdringung des Wassers vom h. Geiste gedacht sein ***).

Die Wirkungen der Taufe werden in folgender Weise bestimmt. Aeg. Hunnius a. a. O. 114: Baptismus est sacramentum novi Ti, in quo Deus cum homine peccatore gratiae suae foedus aeternum init et in hac foederali actione ex aqua et Spiritu eum regenerat, remittit ei peccata, mortique Christi insitum adoptat et haeredem scribit aeternorum ac coelestium bonorum. Hafenreffer (313) nennt: regeneratio et remissio peccatorum, salus et omnium beneficiorum Christi, cui per baptismum inserimur, participatio; bona conscientia erga Deum, seu certitudo fidei de remissione

---

*) Ebenso Cölest. Myslenta im manuali Prutenico, XIII.

**) Die reinigende Wirkung des Blutes Christi ist darin auch nach Gerh. mitenthalten. Mit Recht aber bemerkt er, daß dasselbe, genau genommen, als pars substantialis der Taufe nicht bezeichnet werden könne. — Die ausführlichsten Nachweise über den Consensus der luth. Theologie in dieser Lehrweise von der res coel. gibt Calov IX, c. 4, p. 183 ff. Nur Museus und Baier weichen davon ab.

***) Ueber die forma bapt., worunter der einsetzungsmäßige Vollzug des ganzen Aktes verstanden wird, vgl. Höfling a. a. O., wo sich alles Hiehergehörige findet.

peccatorum; vitae novitas (Röm. 6, 3. Kol. 2, 11). Hutter 658: Effectus baptismi proprius est: 1) ablutio sive mundatio a peccatis (sc. ratione reatus), 2) imputatio justitiae Christi, 3) regeneratio sive renovatio in Spiritu s., 4) adoptio in filios Dei. Offenbar stimmen alle diese Aussagen obwohl formell verschieden, doch im Wesen zusammen. Die letztere ist jedenfalls die einfachere und auch darin wichtig, daß sie reg. und renov. identificirt. Gerhard versucht es, diese Wirkungen auf einen noch einfacheren Ausdruck zu bringen, er subsumirt sie unter die beiden Begriffe: regeneratio et renovatio (IX, 148. 157), aber ich kann darin keine glückliche Bestimmung finden. Denn diese Scheidung beider Begriffe ist schon sprachlich irrig und führt ihn überdieß dahin, in den ersteren eine ganze Reihe von Momenten einzutragen, die, wenigstens unmittelbar, nicht in ihm liegen: die donatio fidei, peccat. remissio, receptio in foedus gratiae, Christi induitio, ex potestate satanae liberatio et aeternae salutis possessio, während der renovatio die innerliche Erneuerung und Heiligung zugewiesen wird. Eben so Calov IX, 256. Einfacher bestimmen die Wirkungen Quenstedt und Hollaz: fidei et gratiae evangelicae oblatio, collatio et obsignatio; diese, die früher an der Spitze stand, nimmt jetzt die letzte Stelle ein; sie soll die Wirkung der Taufe an den erwachsenen Gläubigen bezeichnen, während die collatio auf die Kinder ihre volle Anwendung finden, die oblatio aber die an Alle unterschiedslos ergehende Wirkung aussagt: finis primarius in infantibus est fidei et gratiae foederalis collatio; in adultis credentibus fidei et gratiae confirmatio et obsignatio, respectu omnium omnino baptismi candidatorum fidei et gratiae ac bonorum spiritualium ad eam pertinentium oblatio, Quenst. de bapt. 1, th. 12.

Aber eben damit sind wir an den Punkt gekommen, an dem sich die ganze Darstellung erproben muß.

Auf die Kindertaufe findet sie allerdings unter Voraussetzung

des Kinderglaubens, ihre volle Anwendung (wovon später). Schon schwieriger wird die Frage: wie es sich mit den (erwachsenen) Ungläubigen oder Heuchlern verhalte? Darauf lautet die Antwort zunächst wie bei Luther, man müsse unterscheiden zwischen der Substanz und Heilswirkung der Taufe; das Wesen der Taufe bleibt für jeden, der sich ihr untergibt, dasselbe, hingegen der fructus salutaris tritt nur unter der Bedingung des Glaubens ein: sine fide baptismus nihil prodest. Increduli actuali impoenitentia et obstinationis obice se ipsos defraudant salutari bapt. efficacia; — actu werden ihnen die Heilsgüter nicht zu Theil. Und dieß geschehe contra voluntatem et ordinationem Dei durch ihre Schuld. Indessen ganz ohne Heilswirkung bleibt auch für sie die Taufe nicht. Das Bundesverhältniß, in das der Mensch aufgenommen wird, behält für ihn, auch wenn er seinerseits demselben entfällt, durch das ganze Zeitleben hindurch, objectiven Bestand. So Aeg. Hunnius (142. 144. 152), so Hutter und Quenstedt; noch eingehender Gerhard IX, 135: In baptismo hypocritarum Spir. s. concurrit non solum quoad obligationem (wahrscheinlich oblationem) beneficiorum (Sp. s. enim vi promissionis promtus est ad operationem salutarem in illis exercendam, si non resistant) et quoad obsignationem foederis ex parte Dei (quamvis enim hypocritae, quamdiu in impoenitentia et incredulitate perseverant, fructum foederis non percipiant, tamen vi foederis semel facti, quod ex parte Dei semper est ratum, Deus gratiam suam baptizato promtam atque obviam exponit, ad quam per poenitentiam ipsis baptizatis perpetuo patet aditus, per quam baptismus eis incipit esse salutaris), sed etiam quoad judicium, quod Sp. s. per baptismum in incredulis exercet. Durch diese Bestimmung ist allerdings die Objectivität der Taufe gewahrt, und der Schriftlehre, besonders wenn der letztere Punkt im Sinne uns. §. (S. 9) gefaßt wird, genug gethan.

Wie verhält es sich aber mit den erwachsenen Gläubigen, die bereits durch das Wort wiedergeboren sind? Für sie, heißt es, ist die Taufe die obsignatio und confirmatio des Glaubens und des Gnadenstandes (Quenstedt). Daß die obsignatio nicht ausreicht, liegt am Tage; denn diese Besieglung gewährt ja auch das Wort besonders in der Form der Absolution, — und so will für die Taufe gar nichts Specifisches mehr übrig bleiben; unsere DD. fühlen das auch zum Theil selbst und suchen ihr noch etwas mehr zu vindiciren; Hafenreffer sagt: cum baptizantur (credentes) baptismus illis vere est lavacrum regenerationis, tum quod regenerationem ex verbo mirifico augmento cumulat, tum quod sacramentalis actio fidei regenerationem ad certitudinem obsignat (317), und noch entschiedener schreibt Hutter im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Sakramentslehre (§. 70), der Taufe eine specifische Heilswirkung zu: gratia sacramentalis in baptismo, praeterquam quod gratum et reconciliatum facit Deo, insuper renovationi Spir. s. et regenerationi januam aperit, quia peculiariter roboratur internus homo, et voluntas ejus animatur ad recte suspiciendum alterum etiam sacramentum (Loc. com. 611. 614). Diese Erklärung ist in sofern von Bedeutung, als sie den Zug des Dogma nach einer vertiefenden Fortbildung deutlich zeigt, andrerseits wird aus ihr vollends klar, daß diesem Bedürfniß hier noch keineswegs völlig genügt ist. Denn wir erfahren eben nicht näher, was es um diese sonderliche Stärkung des innern Menschen sei, und was weiterhin genannt wird, geht nicht über die Wirkung des Wortes hinaus.

Der richtige Satz uns. DD.: non ideo, quod desit fides, ipsam virtutem et efficaciam baptismi everti, kommt nicht zur consequenten Durchführung; der Unterschied zwischen Wort und Taufe, — und ein wirklicher Unterschied zwischen beiden muß doch angenommen werden, — nicht zu seinem vollen Recht; man sieht noch nicht klar, welche sonderliche Bedeutung für unser Heil

die Taufe neben ersterem hat. — Hier wird also das Dogma noch eine weitere Vertiefung bedürfen. Worein wir sie setzen, erhellt aus dem §. selbst *).

---

*) Eine eigenthümliche Ansicht findet sich bei A. Osiander „Bekenntniß von dem einigen Mittler Jesu Christo"; da heißt es zunächst E. 4: „Gleichwie die Rebe den Saft und Geist, davon sie grün und fruchtbar wird, aus dem Weinstock nicht empfangen kann, sie sei denn mit dem Stamme und Holz des Weinstocks Ein Leib: also auch wir können kein göttlich Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Kraft in keinem Wege aus dem göttlichen Wesen empfangen, wir seien denn zuvor durch Glaube und Tauf in den Herrn Jesum Christum eingeleibt, Ephes. 5, Glieder seines Leibes von seinem Fleisch und seinem Gebein." Sodann weiter A. a., 3: „Durch die Taufe werden wir in Christum also eingeleibt, daß wir seiner Menschheit und dadurch auch seiner Gottheit theilhaftig werden." Die Einverleibung in seine Menschheit ist das Mittel für die Theilhaftwerdung an seiner Gottheit. Und diese Einverleibung denkt Osiander als eine reale: „Wir sind, wie die Pelzzweig (Pfropfreiser) aus dem Alten Adam und seinem Tode ausgerissen und durch die Taufe also in die Menschheit Christi eingepelzt und eingeleibt, daß wir nicht allein durch dieselben seiner göttlichen Natur theilhaftig werden, sondern auch seines Todes; denn ist das Haupt gestorben, so müssen die Glieder auch sterben, ist das Haupt wieder erstanden, so müssen die Glieder auch wieder erstehen" („er hat sich in der Taufe mit uns verbunden, daß wir nicht in Adams Tod, sondern in seinem Tod sterben sollen"). Wir könnten dieser Anschauung völlig zustimmen, wenn sie nicht doch einen ganz andern Sinn hätte, als die unsrige. Für Osiander hat nämlich die Menschennatur Christi in der Taufe keine andere Bedeutung, als die Vermittlerin oder Trägerin für die Mittheilung der göttlichen Natur zu sein. Erstere verhält sich zu letzterer „wie die Holznatur des Weinstocks zu der in ihr verborgenen triebkräftigen Weinnatur", — und nur um diese d. h. um die göttl. Natur ist es zu thun, analog der Lehre Osianders vom äußern und innern Worte. S. mein Bekenntniß der luth. K. S. 75.

Einen Anklang daran finde ich nur bei Luther, in der S. 36 angef. Stelle. Neuerdings hat Martensen in seiner Dogmatik §. 253 denselben Gedanken in geistvoller Weise ausgeführt. Auch andere Theologen versuchen in ähnlicher Weise eine Fortbildung. Aber es hängt dieß so eng mit ihrer allgemeinen Ansicht vom Wesen der Sakramente zusammen, daß wir uns, um nicht zu wiederholen, das Nähere für §. 70 vorbehalten.

§. 69.

Die heilige Taufe ist das sacramentum initiationis; sie setzt den Anfang des Christenthums in dem Menschen, kann daher ihrer Natur und Bestimmung nach nicht wiederholt werden. Aber das neue Verhältniß, in das sie den Menschen versetzt und das neue Leben, das sie ihm mitgetheilt hat, soll nicht nur bewahrt werden, sondern sich auch ausgestalten und vertiefen; und dafür bedarf es der fortwährenden Einwirkung von Oben, der Nährung und Stärkung aus demselben Quell des gottmenschlichen Geistes und Lebens Christi. Sofern nun dieser Fortschritt auf dem Gebiete des selbstbewußten Personlebens geschieht, ist das Wort dafür das gottgeordnete Medium, nach der Seite des Naturlebens aber ist das Sakrament des Abendmahls dafür geordnet.

Das Mahl des Herrn fällt mit der Taufe unter den Begriff des Sakramentes zusammen und gilt daher von ihm Alles, was wir in dieser Beziehung von jener sagten. Der Unterschied aber ist, daß während die Taufe den Einzelnen der Gemeinschaft Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen einverleibt, das Abendmahl ihm die Leiblichkeit desselben zum Genusse gibt; jene macht den Menschen indem zum Gliede Christi zum Gliede seiner Gemeinde, in diesem feiert die Gemeinde die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, die Er an einem sakramentalen Akt ihres gemeinsamen Handelns geknüpft hat. Das Abendmahl ist daher in einem noch höheren Sinne als

die Taufe Gemeindehandlung; es setzt nicht nur die Gemeinde als handelndes Subject voraus, es ist selbst Vollzug ihrer Gemeinschaft, ein Akt in dem sich das gliedliche Verhältniß der Gläubigen zu Christo und unter einander bethätigt. Und darin liegt zugleich seine Analogie mit dem alttestamentlichen Passa, dessen erfülltes Gegenbild das Abendmahl ist. So weit geht es über die Taufe hinaus.

Wie diese so schließt auch das Abendmahl drei integrirende Bestandtheile in sich:

Das Wort des Herrn, das diese Handlung ein für allemal gestiftet hat und die Bedeutung derselben erklärt, bestimmt zum irdischen Element dafür Brod und Wein, weil der Genuß dieser einfachsten und edelsten Nahrungsmittel die entsprechendste symbolische Darstellung dessen ist, was das Abendmahl für das christliche Leben sein soll. Als die sakramentliche Gabe bezeichnet das Stiftungswort den Leib und das Blut des Herrn, und zwar den Leib, der für uns gegeben, das Blut, das zur Vergebung unserer Sünden vergossen ist, also den wesenhaften, natürlichen Leib des Herrn und sein wesentliches, substanzielles Blut, welches das Leben des Leibes ist. — Den Empfang dieser Gabe knüpft das Stiftungswort an das Essen und Trinken von Brod und Wein, und nur sofern dieses Dreifache sich in die Einheit der Handlung zusammenfaßt, sofern also das heilige Mahl auf Grund und in Gemäßheit der Einsetzung des Herrn wirklich vollzogen und begangen wird, sind die natürlichen Substanzen die Träger der himmlischen Gabe und hat die ganze Feier den mystisch-sakramentalen Charakter, vermöge dessen sie dasjenige, was sie symbolisch darstellt, auch wirklich exhibirt und mittheilt.

Hiermit ist auch schon Bedeutung, Wesen nnd Segen dieses Sakramentes ausgesprochen.

Seine Bedeutung erklärt sich aus demselben Doppelcharakter, wie ihn auch die Taufe an sich trägt. Als kirchlich-

menschliche Handlung ist das heilige Mahl zunächst die feierliche Begehung des Gedächtnisses Jesu von Seiten der Gemeinde, aber weder im Sinne einer blosen Erinnerung an ihn, noch im Sinne einer von ihr zu erfüllenden Leistung, sondern es ist der thatsächliche Vollzug seines Gedächtnisses, als dessen, der durch das Selbstopfer seines Leibes ihre Erlösung vollbracht, durch sein Blut ihr die Sündenvergebung erworben hat, und nun, aus dem Tode lebendig geworden, ihr persönlich leibhaftig gegenwärtig ist in der Segensmacht seines Todes und seiner Auferstehung *). Nicht das Gedächtniß des abwesenden, sondern des ihr gegenwärtigen Gottmenschen, und nicht das Gedächtniß seiner Heilsthaten isolirt von seiner Person, oder dieser isolirt von jenen, sondern beides in unzertrennlicher Einheit begeht die Gemeinde danksagend und heilsverlangend, indem sie das Mahl des Herrn feiert. Und sie thut es im Glaubensgehorsam gegen seine Stiftung. So oft sie das aber thut, macht Er dieses von ihm selbst angeordnete Essen und Trinken von Brod und Wein zum Mittel für die Selbstmittheilung seines Leibes und Blutes an sie; Er reicht ihr beides mittelst der irdischen Elemente, an deren Genuß er diese Gabe geknüpft hat, — aber er reicht es ihr als der Auferstandene, Lebendige, Verklärte; und so ist denn das, was seine Gemeinde im Abendmahl empfängt, derselbe Leib, den er für sie dahingegeben hat, der aber nunmehr durch den Tod hindurchgegangen und durch die Auferstehung verklärt worden ist, dasselbe Blut, das er einst für sie vergossen hat und das nun an der Verklärung des Leibes theilhat: mithin seine wesenhafte, einst irdische, jetzt verklärte durchgeistete von den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, aber nichts desto weniger reale Leiblichkeit, welche

*) Vgl. §. 45 S. 270.

Leib und Blut zu ihren wesentlichen Bestandtheilen hat. Diese specifische Gabe gibt Er seiner Gemeinde zum Genuß.

Er ist der Spender derselben, wie er auch in der Taufe der handelnde ist, Er selbst gibt diese Gabe mittelst Brod und Wein, oder genauer mittelst der Darreichung derselben. Von diesem Gesichtspunkte aus beseitigt sich sofort der irrige Gedanke an eine Zertrennung der Einen Handlung in eine äußerlich-menschliche und eine innerlich-göttliche; es beseitigt sich die Vorstellung sowohl von einer Verwandlung der irdischen Elemente in des Herrn Leib und Blut, als von einem blosen Nebeneinander beider, als endlich von einer localen Inclusion des einen im andern: alle diese Irrungen heben sich von selbst und gehen über in den Gedanken einer dynamischen Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen, sobald nur festgehalten wird, daß es Christus selbst ist, der in unmittelbarer leibhaftiger Gegenwart den gemeindlichen Akt des heiligen Mahles zum Mittel seiner Selbstmittheilung macht und mittelst Brodes und Weines seinen Leib und sein Blut gibt. — Und er gibt es seiner Gemeinde zu essen und zu trinken, d. h. er macht das leibliche Essen und Trinken der irdischen Elemente zum Genuß seines Leibes und Blutes; woraus sich wiederum sofort die irrige Meinung widerlegt, als ob das Organ für diesen Genuß der Glaube des Empfängers wäre. Der Glaube kann es nicht sein, weil es sich ja hier um die Perception eines Stofflichen handelt, welches als solches nicht von dem Denken oder Glauben des menschlichen Ich assimilirt werden kann, sondern der leibliche Genuß des gesegneten Brodes und Weines wird das Mittel zum Empfang der Leiblichkeit Christi. Beides fällt in Einen Perceptionsakt zusammen, obwohl beides nicht in derselben Weise geschieht, weil jener Stoff, obgleich wesenhafte, doch verklärte, durchgeistete Leiblichkeit ist, mithin auch nicht sinnlich genossen werden kann. Die Art des Empfangs bleibt

daher, wie die ganze Feier, ein Mysterium. — Empfangen aber, das ist die weitere selbstverständliche Folge, empfangen wird diese Leiblichkeit des Herrn von Allen, die die irdischen Elemente genießen, abgesehen von ihrer subjectiven Gesinnung, — eine Bestimmung, die schon in dem vorigen Satze mitenthalten ist, und nur deshalb besonders hervorgehoben werden muß, weil sie dazu dient, die Objectivität unseres Sakramentes einer Reihe subjectiv-spiritualistischer Irrthümer gegenüber zu verwahren.

Die Gesinnung, näher der Glaube, ist also zwar nicht die Bedingung des Empfangs der himmlischen Gabe, wohl aber ihrer Segenswirkung; denn der Glaube erschließt die Seele für den Segen, der in der Gabe liegt: indem er den im heiligen Mahle leiblich gegenwärtigen und sich mittheilenden Christus geistlicher Weise ergreift, führt er ihn dem innern Menschen zu. Worin dieser Segen bestehe, ergibt sich schon aus der vorhin dargelegten Bedeutung des ganzen Aktes. Wir können zunächst sagen: indem der Herr den Abendmahlsgenossen seinen Leib und sein Blut austheilt, schenkt er ihnen in und mit demselben eben das, dessen Gedächtniß sie begehen: die ganze Segens- und Lebensfülle, die Er der Menschheit durch Selbsthingabe seines Leibes und Blutes erworben hat und die in seiner geistleiblichen Person beschlossen ist. Dasselbe gilt auch schon von der Taufe, hier aber in specifischer Steigerung, wie sie der Stellung des zweiten Sakramentes zum ersten entspricht.

Näher betrachtet besteht dieser Segen zuvörderst in der thatsächlichen Verbürgung der Sündenvergebung an die Genießenden, und zwar für ihre auch nach der Taufe noch begangenen täglichen Sünden. Es ist nicht nur das die Handlung begleitende Wort des Herrn, welches sie dessen versichert: in und mit seinem Blute, welches die Kraft der Sühnung, zu deren Beschaffung es vergossen wurde, in sich trägt, reicht Er

ihnen die Vergebung zu persönlicher Aneignung dar; in die offene Hand ihres Glaubens legt er sie hinein. In sofern ist das Abendmahl eine selige Erquickung für den Christen, eine Erfüllung des heilsbegierigen, eine Stärkung des schwachen und angefochtenen Glaubens.

Es gewährt dem Gläubigen weiter eine Mittheilung der göttlichen und geistlichen Lebenskräfte des verklärten Mittlers, zur Nährung und Auswirkung des durch die Taufe gesetzten Lebensanfangs, insonderheit aber, und darin besteht der specifische Segen, ist es die Leiblichkeit des Herrn selbst, die sich dem durch die Taufe erneuerten innern Menschen mittheilt und mittheilend sich ihm zum substanziellen Wesensgrunde setzt; er empfängt aus der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung und Festigung dient. Wir haben also hier ein Anziehen Christi in einem noch wesenhaftern Sinne, als es in der Taufe geschieht, eine noch realere Vertiefung in seine gottmenschliche, leibhaftige Gemeinschaft; und gerade darein wird die specifische Segenswirkung des heil. Mahles um so mehr zu setzen sein, als sich nur daraus sein Verhältniß zur heil. Taufe genügend erklärt. Denn nur wenn ersteres etwas gewährt, was über letztere hinausgeht, hat es eine sonderliche Bedeutung für unser Heil. Alles frühere aber, was wir nannten: Sündenvergebung und Stärkung des geistlichen Lebens gewährt auch schon die Taufe und das Wort des Herrn; ist also sein Mahl, wie wir doch annehmen müssen, eine höhere oder vielmehr die höchste Stufe seiner Selbstmittheilung, so muß es auch eine dem entsprechende höhere Wirkung haben. Und eine solche hat es nur dann, wenn, während die Taufe ein neues geistliches Leben erzeugt, das Abendmahl demselben eine reale Wesensmittheilung aus der Leiblichkeit des Herrn vermittelt, wobei wir nur nicht vergessen dürfen, daß dieser sein Leib selbst in den Geist

verklärt von den Kräften des Geistes erfüllt und durchdrungen, selbst geistartig ist, ohne deshalb aufzuhören, naturhaftig zu sein. Diese pneumatische und doch reale Leiblichkeit des verklärten Gottmenschen theilt sich also dem innern Menschen (der erneuerten Persönlichkeit) zur Nährung und Kräftigung mit. Bei der organischen Beziehung aber, in welcher Leib und Geist zu einander stehen, läßt sich dann auch weiter erwarten, daß von dieser realen Wesensmittheilung aus reinigende und erneuernde Kräfte auch in unsere eigene Leiblichkeit herüberquellen, die deren künftige Verklärung nicht blos verbürgen, sondern in geheimnißvoller Weise vorbereiten. Es ist dieß vielleicht zu kühn geredet; wir wollen es auch hier nur als eine Ansicht hingestellt haben, aber so viel ist jedenfalls gewiß, daß der Glaube an die Realität dieses Mysteriums mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer leibhaften Segenswirkung hindrängt.

Und dieß bestätigt sich endlich auch durch die Wirkung, die das heilige Mahl auf die Gemeinschaft derer, die es begehen, ausübt. Denn der Eine Leib des Herrn, den sie Alle empfangen, verbindet sie zu einer gegenseitigen Einheit, die an Realität noch über die, durch die Taufe begründete, hinausgeht und an der natürlichen Verwandtschaft der Familienglieder ein Analogon hat; er macht die Gemeinde der Abendmahlsgenossen im vollsten Sinne zum mystischen Leib des Herrn; worin dann hinwiederum für sie Kraft und Impuls liegt, diese mystische Einheit auch in gegenseitiger, hingebender und aufopfernder Bruderliebe zu bethätigen. Diese Bethätigung ist aber selbst im letzten Grunde nichts anderes, als das Dankopfer für die Liebe, mit der der Herr sie geliebt hat und mit der er sich ihr im heiligen Mahle mittheilt.

So entspricht der Segen des heiligen Mahles dem dreifachen Segen der heil. Taufe, er ist eine specifische Steigerung desselben.

Der Glaube aber, von dem wir sagten, daß er die Bedingung für den Segen ist, muß hier der schon entwickelte sein; — zwar nicht gerade zu besonderer Höhe erwachsen, denn das Abendmahl will auch zur Stärkung des schwachen dienen; doch bis zur klaren Heilserkenntniß entwickelt und getragen von einem tieferen Gefühl des Heilsbedürfnisses und einem aufrichtigen Heilsverlangen. Wem beides fehlt, wer sich in Unbußfertigkeit und Unglaube abschließt, dem wird der Genuß zum Gericht, denn er versündigt sich an dem gegenwärtigen Leibe des Herrn, welchen auch der Unwürdige empfängt. Dieses Gericht trifft Leib und Seele und wirkt, wenn es sich der Mensch nicht zu heilsamer Züchtigung dienen läßt, wie der Segen, aus der Zeit in die Ewigkeit hinüber.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so erscheint das Nachtmahl als ein Werk derselben herablassenden Liebe, die in der Menschwerdung unser Fleisch und Blut an sich genommen, in den Opfertod der Versöhnung es für uns dahingegeben hat und nun mit demselben die Erlösten zum ewigen Leben nährt: ein seliges Mysterium dieser gottmenschlichen Liebe, das Allerheiligste der christlichen Kirche, das nur mit Ehrfurcht betreten sein will.

Der Grund, auf welchen hin die Kirche daran glaubt, liegt allein in dem Worte des Herrn, durch welches er dieses Sakrament ein für allemal gestiftet hat, und zu welchem er fortwährend bei der Feier desselben sich bekennt. Die Möglichkeit seiner Erfüllung aber erklärt sich aus dem Zustande seiner verklärten Menschennatur, insbesondere der Leiblichkeit, in der Er als der Erhöhete lebt *).

Schriftbeweis. Es fragt sich zunächst, aus welchen Schriftstellen die Lehre vom Mahl des Herrn zu entheben ist.

*) Man beachte dabei den Unterschied zwischen leiblicher Gegenwart und leiblicher Mittheilung, §. 45. S. 270.

Darauf antworten wir: aus den Einsetzungsworten; auf sie hat sich das Dogma zu gründen und auf sie allein. So die lutherische Kirche. Die reformirte verfährt etwas anders. Ihre Theologen fassen die Einsetzungsworte tropisch: „Leib und Blut sind Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi"; mehr folgt ihnen aus den Einsetzungsworten an sich betrachtet nicht. Von da aus kommen sie also nicht über ein bloses Gedächtniß hinaus, und dabei blieb auch Zwingli stehen. Wenn sie nun aber gleichwohl dem Abendmahl mehr vindiciren, nämlich die Bedeutung einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, einer geistlichen Nährung mit der Kraft (vigor) seines Fleisches und Blutes, wie Calvin und viele Neuere, so entnehmen sie diese weitere und vollere Bestimmung nicht den Einsetzungsworten, sondern der Rede des Herrn vom Brod des Lebens, Joh. 6, 40 ff. Allein dieses Verfahren erscheint, selbst noch abgesehen von dem dogmatischen Resultat, äußerst bedenklich. Denn jedenfalls handelt die Johanneische Stelle nicht von der Abendmahlshandlung selbst; ob sie aber, wie man sich auszudrücken pflegt, von dem Wesen oder von der Idee des Abendmahls handle, ist mindestens zweifelhaft, und eben so zweifelhaft ist der Sinn, in dem hier v. 51 ff. die Worte „Fleisch und Blut, essen und trinken" zu fassen sind, ob buchstäblich oder sinnbildlich; darüber sind bis heute sowohl die reformirten als die lutherischen Ausleger unter sich unentschieden. Aus der Vergleichung von v. 56 mit 51 — denn mit v. 56 kehrt die Rede zu v. 51 zurück — ist jedenfalls mit Sicherheit ersichtlich, daß von einem mündlichen Genusse des Leibes und Blutes Christi hier nicht die Rede ist, und hiernach wird sich auch der Sinn, in welchem die Ausdrücke πίνειν und φαγεῖν zu verstehen sind, bemessen. Doch wie dem sei: auf eine so dunkle und schwierige Stelle läßt sich ein Dogma noch nicht mit Sicherheit gründen. Aber gesetzt, man versucht es daraus die obige zweite, reichere Form der reformirten Abendmahlslehre zu erweisen, so erwächst aus der reformirten Auslegung der Einsetzungsworte immer wieder ein

Protest dagegen. Denn wenn in den Einsetzungsworten Leib und Blut Christi nur tropisch zu verstehen sind, so drängt sich der Schluß unabweisbar auf, daß dieß auch in der Johanneischen Stelle, wenn sie anders vom Abendmahl handeln sollte, der Fall sein werde, und wer es wagt in letzterer mehr zu finden, hat an ersterer, sofern er sie im reform. Sinn versteht, ein Correctiv und einen Gegenbeweis. — Unser Weg ist daher ein anderer. Wir halten uns, wie das eigentlich selbstverständlich ist, an

die Einsetzung und Einsetzungsworte des h. Mahles Mtth. 26, 26 u. 27 mit Mc. 14, 22. 23; Luc. 22, 19. 20 vergl. mit 1 Kor. 11, 23—31.

Der Herr setzt sein Mahl ein in dem Moment, da er im Begriff steht durch das Selbstopfer seines Leibes und Blutes den neuen Bund zu stiften, und er setzt es ein im Anschluß an das alttestamentl. Passamahl, welches er zuvor mit seinen Jüngern beging, und als erfüllendes Gegenbild desselben. Sein Mahl soll seiner Gemeinde das sein und werden, was das alttstl. Passa für Israel war — aber in höherem, realerem Sinne. Das alttestl. Passa war, als es nach Exod. 12 zum erstenmale in Aegypten gehalten wurde, ein Opfermahl, denn das Blut des Thieres, welches zum Mahle für das hinwegeilende Volk dienen sollte, ward an die Thürpfosten- und Schwellen ihre Häuser gesprengt, damit Gott, wenn er das Blutzeichen daran sehe, verschonend daran vorübergehe. Das Blut sollte sie vor dem Zorne Gottes, der Aegypten heimsuchen wird, decken; es war das Blut der Sühnung. Zu diesem Zwecke wurde es durch die Schlachtung gewonnen und verwendet. Es wurde also dasselbe, was mit seinem Blute zur Sühnung diente, auch zum Mahle gegeben. Deshalb haben wir hier ein Opfermahl. Zum bleibenden Gedächtniß dieser Versöhnung und daran sich knüpfenden Erlösung Israels sollte nun dieses Mahl von dem Volke jährlich begangen werden. Ob es auch in dieser continuirlichen Feier die Doppelbedeutung, die ihm ursprünglich eignete, beibehalten habe, oder

zum blosen Gedächtnißmahl geworden sei, läßt sich zwar nicht mit gleicher Sicherheit behaupten; ich halte jedoch Ersteres für das Richtige, weil auch nachher noch fort und fort das Blut des zum Mahle geschlachteten Lammes an den Altar gebracht, also an die Opferstätte ausgegossen wurde. Und das ist eben der Ritus der Sühnung. Hatte aber das Blut fortwährend sühnende Bedeutung, dann muß auch das Mahl fortwährend als Opfermahl gegolten haben. Ist dem so, dann bringt es schon das antitypische Verhältniß mit, daß auch bei dem neutestl. Bundesmahle dasselbe was zum Opfer dient auch zur Speise gegeben wird: der Leib und das Blut des Herrn*). — Doch wie dem sei, die eigenen Worte des Herrn, mit denen er diese Feier gestiftet hat: Mtth. 26, 26—28. Mci 14, 22—25. Luc. 22, 19—20 lassen über ihren Sinn keinen Zweifel.

Es bedarf zum Verständniß derselben keiner grammatischen Künste**). Mag man das **τοῦτο** deuten wie man will, es kann nichts anders bezeichnen wollen, als das, was der Erlöser den Seinen reicht: hoc, quod vobis porrigo, quod vos sumere jubeo. Daß dieß Brod und Wein sei, sagt er nicht, aber der ganze evangel. Bericht sagt es; denn eben das gebrochene Brod und den Kelch mit Wein reicht er ihnen dar***). Wenn nun Jesus dabei nach Mtth. spricht: **λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου — τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης**, so wird darauf der Grundsatz: propria signi-

---

*) Schmid, Bibl. Theol. des neuen Test. Bd. 1, S. 342.

**) Ausführliche Erörterungen darüber findet man bei Kahnis: die Lehre vom Abendmahl 1851, S. 35 ff., wo auch die ältere und neuere Literatur.

***) Vgl. 1 Kor. 10, 16 *ἄρτος ὃν κλῶμεν*, woraus man, was übrigens nach Mtth. u. Marc. selbstverständlich ist, ersieht, daß das Brod in der Handlung als bleibend vorhanden gedacht werden muß.

ficatio retinenda nisi urgens necessitas ad significationem impropriam descendere cogat, um so mehr anzuwenden sein, als es sich da um ein Testamentswort des Herrn handelt. Es fragt sich also nur — nicht wie ἐστὶν zu verstehen sei; denn das ist nicht fraglich; sondern ob sich in dem ganzen Satz etwas findet, was entweder das Subject oder das Prädikat in tropischer Bedeutung zu fassen nöthigte. Und daß dieß nicht der Fall sei, ist auf den ersten Blick klar. Denn das Subject ist natürliches Brod und Wein, das Prädikat aber (τὸ σῶμά μου und τὸ αἷμά μου) wird sogleich näher bestimmt als der Leib „der für Euch gegeben (gebrochen), das Blut, das für Viele vergossen wird" — also als der natürliche, substanzielle Leib, das natürliche wesenhafte Blut des Herrn, — der Leib, in dem er leibhaftig vor ihnen sitzt, das Blut, welches das Leben dieses seines Leibes ist, und das er zu vergießen im Begriff steht. Auf eine tropische Bedeutung weist in dem ganzen Satze nichts hin. So wie er lautet, läßt er an nichts anderes denken, als an den Opferleib und an das Opferblut des Herrn; er sagt den Jüngern, daß dieses Essen und Trinken von Brod und Wein, ein Essen des Leibes Christi, ein Trinken des Blutes Christi sei *). —

---

*) So die luther. Ausleger von Luther bis M. Chemnitz, Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia etc. 1569, Aeg. Hunnius (de sacramentis 1590, in der zweiten Hälfte), Joh. Gerhard (Loci, X, p. 113 ff.) und von da bis auf die Gegenwart. Kahnis a. a. O.; Hofmann, Schriftbeweis 214: „Nicht das dargereichte Brod abgesehen von dem Essen desselben, nicht das dargereichte Blut abgesehen von dem Trinken desselben, nennt der Herr seinen Leib und sein Blut, sondern er sagt ihnen, was sie damit thun, daß sie das Dargereichte essen und trinken, nämlich daß sie seinen Leib essen, indem sie dieses Brod genießen, und daß sie sein Blut trinken, indem sie diesen Kelch mit Wein trinken."

Wesentlich dasselbe bezeugt der Bericht bei Lucas und Paulus 1 Kor. 11, 23 ff. Der Unterschied ist nur, daß es hier im zweiten Glied statt *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς κ. διαθήκης* — heißt: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Die Worte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* sind nicht an *διαθήκη* anzuschließen in dem Sinne: „Das neue Testament, das in meinem Blute ist" oder „besteht", wornach das Testament die eigentliche, dargebotene Sache wäre und die Erwähnung des Blutes nur zur nähern Bestimmung dieses Testamentes diente — gegen diese Verbindung entscheidet sowohl die Stellung des *ἐστίν*, als der Umstand, daß *ἡ καινὴ διαθήκη* ein in sich selbst abgeschlossener Begriff ist, der keiner vervollständigenden Ergänzung bedarf; auch gibt diese Erklärung keinen rechten Sinn. Denn der neue Bund besteht nicht im Blute, sondern ist durch das vergossene Blut gestiftet, unmöglich aber kann hier „Blut" so viel als Tod oder Verströmung des Blutes bedeuten, wie jene Deutung voraussetzt *). Vielmehr gehören die Worte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* zum Hauptsatz — und der Sinn ist: „Dieser Kelch ist das neue Testament, damit daß er mein Blut ist, kraft meines Blutes, vermöge meines Blutes, sofern und weil er mein Blut enthält." Der Herr bezeichnet also auf das bestimmteste sein Blut als den Inhalt des dargereichten Kelches; und dieser Kelch ist eben deshalb das neue Testament, weil das Blut, welches er darreicht, das Blut der Versöhnung ist **).

*) Vgl. gegen diese Deutung auch Kahnis, 72

**) Das Richtige haben schon Luther: „Meines Blutes halber", Chemnitz: propter sanguinem meum, Gerhard X, 152, Robatz; Hofmann 213. Burger zu 1 Kor. 10, 25; selbst Meyer, der dem Abendmahl eine blos symbolische Bedeutung beilegt, erklärt doch die Stelle so: „Vermöge meines Blutes, welches nämlich in dem Kelche ist. Denn nichts Anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriff steht, sieht der Herr in dem Wein des Bechers"; vgl. Meyer zu Luc. 22, 19. — Kahnis verbun-

Mögen nun auch in dem Bericht des Mtth. einerseits und des Lucas und Paulus andrerseits einige leise Verschiedenheiten sich finden, oder mag der Herr selbst die Worte in einer zwiefachen Form wiederholt haben, der Sinn bleibt immer derselbe: „Das Essen des Brodes, welches er ihnen darreicht, ist ein Essen seines Leibes, ihr Trinken des Weines ein Trinken seines Blutes, des Leibes, mit dessen Dahingabe in den Tod, des Blutes, mit dessen gewaltsamer Verströmung der neue Bund, die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, hergestellt sein wird."

Bisher hat sich uns also nichts dargeboten, was auf eine tropische Fassung der Einsetzungsworte hindeutete; sie sagen nichts davon, daß Brod und Wein Zeichen oder Unterpfänder des Leibes und Blutes Christi seien, sie gestatten auch nicht, den Begriff beider umzusetzen in den der „Lebenshingabe und Blutvergießung", und eben so wenig ihn aufzulösen in den „des Personlebens des Erlösers" oder des Christus cum omnibus suis bonis, sie sagen endlich auch nichts von einer manducatio spiritualis — das Alles sind willkürliche Ausdeutungen oder Eintragungen; sondern einfach und bestimmt bezeichnen sie als die res, die im heiligen Mahle mitgetheilt und empfangen wird, den Leib und das Blut, und zwar den wesenhaften (stofflichen), natürlichen Leib und das leibliche Blut des Herrn, womit selbstverständlich der mündliche Genuß mitausgesagt ist. (Vergl. das Flgde.)

Wie kommt man nun dazu, dieselben Worte gleichwohl im symbolischen Sinne zu fassen? Sehen wir ab von den im Hintergrund liegenden dogmatischen Voraussetzungen, namentlich von den Vorstellungen über die Person des Herrn, die von vorn herein eine unbefangene Betrachtung dieses Mysteriums abschneiden, so sind es zwei Gründe, die man geltend macht. Der eine ist,

---

kelt sich selbst das Verständniß durch eine künstliche Unterscheidung zwischen Blut des Bundes und Blut der Versöhnung, 77.

daß keiner der Tischgenossen die Worte im eigentlichen Sinne habe verstehen können, weil Jesus leibhaft lebend vor ihren Augen saß (Meyer); der andere, daß der Leib des Herrn im Moment jener Feier noch nicht gebrochen, sein Blut noch nicht vergossen war, mithin auch nicht habe von ihm mitgetheilt werden können.

Die erste dieser Instanzen ist offenbar die schwächste; denn das damalige Verständniß der Jünger kann doch nicht das Maß abgeben, um darnach den Sinn der Rede des Herrn zu bemessen. Wie vieles andere haben sie auch sonst nicht verstanden, was ihnen hernach erst der heil. Geist klar gemacht hat. Wollte man das Maß des damals möglichen oder wirklichen Verständnisses der Jünger zum Kanon für die Auslegung der Worte des Herrn machen, so hätte man sich im voraus um den Verstand eines guten Theils derselben gebracht; vgl. z. B. Joh. 3 oder Luc. 18, 34, oder Joh. 14, 9. Uebrigens lautete hier seine Rede so klar und bestimmt, daß sie an nichts anders denken lassen konnte, als an eine Mittheilung seiner Leiblichkeit; einen symbolischen Sinn, wenn die Worte einen solchen gehabt hätten, würden die Jünger noch weniger gefaßt haben. Sie wußten ja noch nicht einmal, was es mit dem neuen Testament für eine Bewandtniß habe; und warum finden wir denn späterhin in ihren Briefen, die sie unter der Erleuchtung des h. Geistes schrieben, auch nicht die Spur eines „symbolischen" Verständnisses dieser ganzen Feier? Mit dem ersten Grund hat es also nicht viel auf sich.

Auf den zweiten Grund aber antworten wir, daß der Schluß von der unbestreitbaren Thatsache, die er constatirt, auf die Unmöglichkeit, die er daraus folgert, kein zwingender sei. Wir haben diese Selbstmittheilung des Herrn als ein Wunder zu denken, das Wunder aber liegt seiner Natur nach außerhalb des Gebietes der begreiflichen Möglichkeit und der natürlichen Begreiflichkeit, denn es ist ein Akt der unmittelbaren Machtwirkung — und als solcher ein Mysterium, so wenig erklärbar, als die Hei=

lung des blutflüssigen Weibes durch die von dem Herrn ausgehende Kraft, oder als seine eigene Verklärung auf dem Berge. Er handelt hier in derselben Macht, kraft deren er sein leibliches Leben in den Tod geben und daraus wieder nehmen konnte. Als Herr seiner Leiblichkeit handelt er. Der status exinanitionis ist keine Instanz dagegen; denn die Kenosis bezieht sich nur auf die relativen Eigenschaften, nicht auf die innere Selbstmacht, die der Herr fortwährend besaß und bethätigte. Wir bleiben also einfach bei der klar bezeugten Thatsache stehen und lassen uns durch die Unbegreiflichkeit derselben nicht zu der Annahme verleiten, daß dieses erste Abendmahl noch nicht selbst Sakrament, sondern nur der Typus dessen gewesen sei, was es in Zukunft der Gemeinde sein sollte — eine Ansicht, die das klare Stiftungswort gegen sich hat; eben so wenig lassen wir uns zu der Auskunft drängen, der Herr habe damals schon seine Leiblichkeit gleichsam anticipando, als verklärte mitgetheilt *); denn auch dazu gibt uns der evangelische Bericht kein Recht. Um die verklärte Leiblichkeit des Herrn handelt es sich überhaupt beim Abendmahle nicht **zunächst**, weder für das erstemal, noch für die spätere Feier desselben, d. h. es liegt darauf das Gewicht nicht. Die Schrift betont nirgends, daß es der verklärte Leib, das verklärte Blut des Herrn sei, sondern daß es der für uns (in den Tod) gegebene Leib, das für uns vergossene Blut ist. Allerdings muß ein Unterschied angenommen werden, zwischen der Begehung des heiligen Mahles in der Nacht **vor** seinem Tode und zwischen der **nachmaligen** Feier desselben in der christlichen Gemeinde. Denn jetzt ist Er der Auferstandene, der Verherrlichte, und als dieser theilt er seine Leiblichkeit **so** mit, wie er sie seitdem besitzt; aber dieser Unterschied ist ein blos accidenteller und hebt die Identität nicht auf; **wesentlich** ist es jetzt wie vormals derselbe Leib und dasselbe Blut, denn die Verklärung ist keine Vernichtung der Substanz, sondern Erhebung

---

*) Kahnis 453.

derselben in eine höhere Daseinsform. Die Schrift lehrt diese Identität nirgends ausdrücklich, sie versteht sich aber von selbst aus ihrer Lehre von der Erhöhung und ist überall da vorausgesetzt, wo ausgesagt wird, was die Gemeinde des Herrn an seinem Mahle hat, wie in dem Briefe an die Korinther; weshalb wir es als einen Irrthum bezeichnen müssen, wenn sich einige lutherische Theologen zu der Meinung verleiten ließen, als ob kraft eines sich stets wiederholenden Wunders im Nachtmahl der gekreuzigte und nicht der verklärte Leib des Herrn ausgetheilt werde, — eine Ansicht, die den Zusammenhang zwischen der Gabe und dem Geber zerreißt.

Mit dem Bisherigen ist die Aussage unsers §. über das Wesen dieses Sakraments als schriftgemäß erwiesen. Die noch übrigen Stellen dienen zur Bestätigung und Ergänzung. Für 1 Kor. 10, 3—4 berufe ich mich der Kürze wegen auf die übereinstimmende Auslegung von Hofmann und Burger. Der Apostel findet in den wunderbaren Erlebnissen der Väter während des Zugs durch die Wüste ein Vorbild nicht nur der christlichen Taufe, sondern auch der Speisung mit Christi Leib und Blut. „Sie haben Alle einerlei geistliche Speise (βρῶμα πνευματικόν) gegessen und Alle denselben geistlichen Trank getrunken"; die geistliche Speise ist das Manna 2 Mos. 16, 4. 14, der geistliche Trank das Wasser aus Felsen 2 Mos. 17, 6. 4 Mos. 20, 11. Geistlich, pneumatisch, heißt beides, nicht als wäre es keine wirkliche, materielle, leibliche Speise und Trank gewesen, sondern weil beides in einer besondern Geisteswirkung Gottes seinen Ursprung hatte, weil Gott beides nicht auf dem natürlichen Wege, sondern auf wunderbare Weise gegeben hat. Auf das Nachtmahl angewendet, folgt daher durchaus nicht, daß der Apostel dasselbe als eine „geistliche Speisung" im Gegensatz zu einer realen leiblichen Speisung denke; der Ausdruck „geistlich" will nicht die Beschaffenheit der Speise und des Tranks, den der Herr gibt, bezeichnen, — so wenig als vorher die Natur des Manna —

sondern er will den Ursprung dieser Gabe und den Vorgang ihrer Mittheilung charakterisiren, daß es nicht eine Gabe aus dem Gebiet des natürlichen Lebens ist, und nicht ein dem natürlichen Weltlauf angehöriger Hergang, vermöge dessen wir sie empfangen, sondern eine Gabe aus der Welt des Geistes, und ein Hergang wunderbarer Art *). In sofern bestätigt diese Stelle, was wir vorhin sagten, daß es sich beim Abendmahl um ein wunderbares Mysterium handelt, aber sie beweist auch, daß Alle, die es begehen, dieselbe höhere, himmlische Speise, denselben geistlichen Trank genießen. Denn gerade darauf, daß Alle unterschiedslos „dasselbe" (**τὸ αὐτὸ**) empfangen, liegt das Gewicht der Warnung, die hier der Apostel ertheilt. — Eben dieß lehrt auch die Stelle 1 Kor. 10, 16. 17: ***τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν·*** Der Apostel bekämpft da v. 15 die irrige Ansicht, als ob die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten nichts Bedenkliches für den Christen habe, der sie in der Erkenntniß von der Nichtigkeit der Götzen mitbegehe —; dieser Ansicht, die also ihr vermeintliches Recht auf die subjective Vorstellung von der Sache gründete, tritt der Apostel entgegen mit der Belehrung, daß es sich da keineswegs blos um eine subjective Vorstellung handle, sondern um ein objectives, reales Verhältniß (um eine wirkliche Gemeinschaft mit den Mächten der Finsterniß, v. 21). Und dafür verweist er auf das Mahl des Herrn. An die christliche Erkenntniß, die seine Leser davon haben, wendet er sich: „Der Kelch der Segnung, der Abendmahlskelch (den der Herr dazu geweiht hat), den wir segnen (indem wir ihn zur Feier des heiligen Mahles weihen) — ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi, das Brod, das wir brechen . . ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?" Es ist Gemeinschaft, nämlich

---

*) Das Richtige hat schon Aeg. Hunnius a. a. O. 505.

indem es gereicht und genossen wird. Die meisten Ausleger erklären *κοινωνία* durch: id per quod fit ipsa communio, id quo communio fit *) —, der Kelch bewirkt, vermittelt die Gemeinschaft. Nach dieser Erklärung, die sich sprachlich wohl rechtfertigen läßt, sagt unsere Stelle ein Zwiefaches aus: einmal, daß in der Abendmahlsfeier eine reale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi statt finde, denn es wird ja eben die in der Sache begründete Gemeinschaft dem Irrthum, der eine solche blos in der Vorstellung finden will, entgegengesetzt; sodann, daß diese Gemeinschaft sich unterschiedslos auf Alle Genießenden abgesehen von ihrer subjectiven Stellung erstrecke, denn sie wird durch die Theilnahme an der gemeinsamen Feier, näher durch den Genuß des gesegneten Kelches und Brodes selbst vermittelt **).

Für beide Ergebnisse enthält die Fortsetzung des bereits angeführten Abschnittes 1 Kor. 11, 27—32 eine schlagende Bestä-

---

*) Nach Grotius; Chemnitz, Aeg. Hunnius, Joh. Gerhard: medium, per quod communicatur.

**) Treffend Luther: 29, 248: „Er siehet mit diesen Worten mitten in's Brod brechen, austheilen und empfahen, wie es geht, wenn man das Brod bricht und darreicht und empfähet, und spricht: solch gebrochen Brod sei die Gemeinschaft des Leibes Christi, daß sie alle insgemein den einigen Leib Christi nehmen und deß leiblich theilhaftig werden." — Andere, wie Hofmann und Burger, sind der Ansicht, daß der Ausdruck „der Kelch ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi" mehr als die Vermittlung aussage, nämlich ein wirkliches, thatsächliches Theilhaben an der Gemeinschaft. Dann liegt, wenigstens implicite, auch der Gedanke, den die kirchliche Lehre mit unio sacramentalis bezeichnet, darin. — Vgl. auch Sartorius (Meditationen S. 153), welcher die drei Momente: Mittheilung, Antheilhabung an dem Wesen des Herrn und unsere Gemeinschaft mit dem Herrn darin findet.

tigung. Sie bezeugt, daß wer überhaupt die irdischen Elemente im heiligen Mahle genießt, auch den (gegenwärtigen) Leib des Herrn wirklich empfängt, denn sonst könnte das unwürdige Essen des Brodes und Trinken des Kelches nicht eine Verschuldung an Christi Leib und Blut heißen; weiter aber lehrt sie, daß Jeder Christi Leib und Blut empfängt indem er dieses Brod ißt und diesen Wein trinkt, mag er es nun würdiger oder unwürdiger Weise essen und trinken; denn sonst könnte es nicht von den Unwürdigen heißen, daß sie es sind, die sich daran verschulden, die sich ein Gericht daran essen, v. 29, es würde vielmehr heißen müssen, daß sie sich durch den unwürdigeu Genuß um den Empfang des Leibes und Blutes Christi brächten *). Die folgd. v. 29—31 führen uns noch um einen Schritt weiter. Aus ihnen erhellt, daß der Apostel zu dem Gerichte, vor dem er warnt, leibliche Strafen, Krankheiten, Todesfälle rechnet **) — eine Angabe, die wir einstweilen constatiren, um sie hernach näher in Betracht zu ziehen.

Der Complex der bisher angef. Stellen enthält folgende Sätze: 1) daß im Abendmahl mit dem Essen und Trinken von Brod und Wein ein Essen und Trinken des substanziellen, realen Leibes und Blutes Christi statt findet; 2) daß beides, das Essen und Trinken der irdischen Elemente und der Genuß des Leibes und Blutes Christi, nicht zweierlei unterschiedene Akte sind, sondern daß das eine mit dem andern geschieht (also nicht dum, sondern cum, und zwar im Sinn von „mittelst"); 3) daß dieses Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ein leibliches ist; 4) daß ausnahmslos Alle, die das gesegnete Brod und den gesegneten Kelch genießen, auch des Herrn Leib und Blut empfan-

---

*) Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1848, S. 321. Hofmann 241. Burger 160. Schmid.

**) Kahnis, Abendmahlslehre S. 166, übrigens hat auch schon Aeg. Hunnius a. a. O. 531 die Stelle so verstanden.

gen. — Damit ist die Aussage uns. §. über das Wesen des heiligen Mahles vollständig bewiesen. Denn was er weiter enthält sind nur ganz einfache Folgerungen aus diesen Sätzen.

Eine nähere Erörterung bedürfen nur noch folgende Punkte: 1) Man hat behauptet, da Christus sein Blut am Kreuz verströmt habe, so sei sein verklärter Leib blutlos (Bengel), und könne uns daher Christus im heiligen Mahle nicht mehr sein Blut, sondern nur seine Leiblichkeit mittheilen. Allein diese Meinung wird schon durch die Korintherstellen, die da aussagen, was die Gemeinde des Herrn an dem Abendmahle hat, entschieden ausgeschlossen; nicht minder durch die, schon früher erwiesene, wesentliche Identität der verklärten Menschennatur Christi mit der in den Tod gegebenen. Denn Leib und Blut bilden die beiden wesentlichen Seiten der Leiblichkeit; das Blut ist das substanzielle Leben des Leibes (3 Mos. 7, 11), der Leib die vom Blute beseelte Stofflichkeit. Die Blutvergießung am Kreuze thut jener Identität keinen Eintrag. Wir brauchen dafür nicht mit manchen ältern DD. zu einer reassumtio des vergossenen Blutes Christi unsere Zuflucht zu nehmen *). Denn immer blieben ja in dem getödeten Leibe des Erlösers Blutreste zurück, die dann in die Verklärung des Leibes mitaufgenommen, mitverklärt wer-

*) Sie meinen, daß das Blut, welches Christus vergossen hat, bei der Auferstehung wieder in die Gefäße des Leibes aufgenommen worden sei, wofür sie sich auf Ps. 16 und 1 Pet. 1, 18 berufen. So insb. Aeg. Hunnius a. a. O. 615 u. Quenstedt p. 1219. — Spätere, wie Bengel, Oetinger, Steinhofer u. A., nehmen an, daß Christus sein vergossenes Blut, gesondert von seinem verklärten Leibe, vor Gott gebracht habe, woraus sie dann auch die gesonderte Darreichung im Abendmahle erklären; eine Ansicht, mit der ich mich nicht befreunden kann. Vgl. übrigens Delitzsch Comment. zum Hebrbf. S. 388 und Hofmann a. a. O. 220, der in der ersten Aufl. noch die Blutlosigkeit des verklärten Leibes Christi behauptet, nunmehr aber diese Ansicht zurückgenommen hat.

den konnten; und eben so wenig brauchen wir dem verklärten Blute die sühnende Kraft abzusprechen. Denn diese liegt weder in dem materiellen Stoff, noch in der Verströmung desselben als solchen, sondern in der ethischen That der Lebenshingabe, in dem gottmenschlichen Willensakt der Selbstaufopferung, und in eben diesem Willen hat die Sühnung auch ihren Bestand *). In sofern können wir mit Kahnis (S. 99) sagen: „Wie der Leib Christi den Opfertod, den er durchschritten hat, als bleibende Kraft in sich trägt, so auch das Blut die Sühne, welche es dadurch, daß es vergossen worden, gestiftet hat."

Der zweite Punkt ist die Frage, warum Christus Leib und Blut gesondert darreicht? — eine Frage, die natürlich für diejenigen keinen Sinn hat, die den Begriff des Leibes und Blutes Christi in den seines Personlebens umsetzen, die aber von dem einfachen Schriftwort aus sich unabweisbar aufdrängt. Denn dieses bezeugt die gesonderte Darreichung auf's klarste. Den Grund dafür gibt weder der Herr, noch die apostolische Schrift an; auch unsere alten DD. wagen keine Vermuthung darüber, sie bleiben einfach bei der Thatsache stehen **). Rothe (Theol. Ethik II, 462) bemerkt: „Das Blut werde noch ausdrücklich neben dem Fleische, in dem es schon mitenthalten ist, genannt, um die Beseeltheit des Leibes auch in seiner vollendeten Vergeistigung bestimmt hervorzuheben"; allein damit wird gerade der Punkt, um den es sich handelt, mehr verwischt als erklärt. Kahnis (S. 97) legt darauf das Gewicht, daß das Blut das Leben wirkende sei; Hofmann: „Kraft gibt das Brod, Muth der Wein — so wird die Gabe des Leibes und Blutes Christi seinen Jüngern dazu dienen, innerhalb ihres Naturlebens Kraft und Muth für ihr Glaubensleben zu empfangen." Aehnlich auch Sartorius (Meditationen S. 191). Ich weiß es nicht.

---

*) Vgl. Kahnis a. a. O. 64 ff.

**) Z. B. Aeg. Hunnius a. a. O. S. 608. 744.

Der dritte Punkt, die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, ergibt sich uns von selbst aus der Christologie: die überweltliche Existenzweise, in welche der Erlöser eingegangen ist, macht es ihm möglich, sich überall innerhalb der Welt eine leibliche Gegenwart zu geben, quando et quomodo voluerit. Dieß will jedoch nicht so verstanden sein, als ob er zu jeder Abendmahlsfeier gleichsam erst aus der Ferne herabkäme; das Sakrament zieht ihn nicht erst herab, er ist seiner Kirche immer und allerwärts gegenwärtig (Mtth. 18, 20. 28, 20), und wo er gegenwärtig ist, da ist er es ganz und ungetheilt, als der in verklärter Leiblichkeit lebende Gottmensch. Auf Grund dieser seiner Gegenwärtigkeit theilt er im Abendmahl seinen Leib und sein Blut mit. Daraus folgt aber wieder nicht, was Jul. Müller, nach dem Vorgang älterer Gegner, neuerdings eingewendet hat: daß man Christum, — wenn er allenthalben gegenwärtig sei — auch außerhalb des Abendmahls, ja in und mit jeder Speise leiblich empfange, mithin das Abendmahl selbst als bedeutungslos, ja unnütz erscheine*); denn ein Anderes ist es, leiblich lebend gegenwärtig sein, und ein anderes, die Leiblichkeit zum Genusse mittheilen. Letzteres geschieht nur im Sakrament, an welches der Herr selbst diese specifische Mittheilung geknüpft hat — sie findet man daher auch nur hier und außerdem nirgends, hier aber sicher und gewiß.

So reichlich die Belehrungen der Schrift über das Wesen des heiligen Mahles sind, so wenig sagt sie über den Segen desselben. Dieß hat jedenfalls darin seinen Grund, daß sich dieser aus jenem von selbst ergibt. In welchem Sinne das Abendmahl Gedächtnißfeier ist, und wie sich darin fortwährend die Selbstmittheilung des Herrn wiederholt, hat schon der §. gezeigt. Wir beschränken uns daher daran zu erinnern, daß das Wort

---

*) Jul. Müller: Lutheri et Calvini sententiae de s. coena, 1853 S. 27. 33.

des Herrn Luc. 22, 19: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* „nicht aussagt, wozu die Handlung den Handelnden dienen soll, sondern welches die Bedeutung der Handlung an sich ist", und daß 1 Kor. 11, 26: *ὁσάκις ἂν — καταγγέλλετε* nicht mit Luther imperativisch zu fassen ist, sondern präsentisch: „Ihr thut es — es ist der thatsächliche Vollzug des Gedächtnisses des Todes Christi *). Ist nun die Abendmahlsfeier als das Essen und Trinken des für uns dahingeopferten Leibes und Blutes Christi, dieser thatsächliche Vollzug, so wird es die sühnende Kraft des Opfertodes Christi in sich tragen und dieselbe den Genießenden vermitteln. Als der gebrochene wird der Leib, als das zur Vergebung Vieler vergossene wird das Blut des Herrn eben diese Vergebung denen mittheilen, die das heilige Mahl im Glauben begehen; weil aber dieser für uns dahingebene Leib im Abendmahle als der durch den Tod hindurchgegangene, verklärte empfangen wird, so wird es die geistlichen Lebenskräfte, die diesem verklärten Leibe einwohnen, die gottmenschliche Lebensfülle des erhöheten Christus, dem gläubigen Empfänger zuführen. Diese Doppelwirkung ist in der Sache selbst begründet und auch allgemein anerkannt. (S. unten die lutherische Lehre.) Für Letzteres kann man sich auf Joh. 6, 56. 57 berufen, obgleich die St. nicht eigentlich vom Abendmahl handelt **).

---

*) Vgl. die Auslegung von Hofmann S. 218; Meyer und Burger zu 1 Kor. 11. Recht verstanden schließt der Umstand, daß die Abendmahlsfeier Gedächtniß ist, die Gegenwart Christi nicht aus, sondern ein. S. auch Kahnis, S. 87.

*) Vgl. S. 55. Sie wird allerdings von einzelnen luth. Auslegern, z. B. v. Scheibel, Kahnis, Luthardt, auf's Abendmahl bezogen. Allein der Satz v. 53: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes . . . so habt ihr kein Leben in euch, enthält ein entscheidendes Argument dagegen. Deshalb geben Andere, wie Delitzsch, Besser, Hofmann der ganzen Stelle eine umfassen-

Allein der specifische Segen kann damit doch nicht ausgesprochen sein. Denn die Vergebung der Sünden applicirt dem Einzelnen auch das Wort, und die Lebenskräfte Christi, ja Christum den Lebendigen selbst eignet sich auch der persönliche Glaube an, wie Joh. 6 lehrt. Auch die Taufe thut dieß in ihrer Art. Worin besteht also der specifische Segen beim Abendmahl? Denn daß es einen solchen gewähre, der über das hinausgeht, was Taufe und Wort mittheilen, scheint mir zweifellos zu sein. Warum sollte denn sonst der Herr diese hochheilige, sonderliche Gabe seiner Gemeinde darreichen? Es läßt sich doch nicht denken, daß seine Leiblichkeit blos bis zum *ἕρκος ὀδόντων* bringe, um sich dann wieder zurückzuziehen, sondern sie selbst, nicht blos die ihr immanente Lebenskraft, geht mittelst des Genusses des gesegneten Brodes und Weines in uns, in unsere (geistleibliche) Natur, in unser innerstes Wesen und Leben ein: so wird also auch die Wirkung innerhalb des menschlichen Naturlebens vorgehen und sich nicht auf eine Mittheilung geistlicher Kräfte beschränken, sie wird jedenfalls realer, wesenhafter, naturhafter sein. Dieß folgt aus der Natur des heiligen Mahles. Eine Bestätigung dafür bietet die Vergleichung der beiden St. 1 Kor. 10, 17 und 1 Kor. 11, 28—32. In der ersteren sagt der Apostel: *ὅτι εἷς ἄρτος — ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*, „Ein Brod, Ein Leib sind wir, die Vielen, weil

---

dere Deutung: sie handele von einem Genuß des Leibes und Blutes Christi, der auch außerhalb des Abendmahls mit dem Glauben an Christum gegeben sei. Allein dann kann doch Leib und Blut nicht im eigentlichen, substanziellen Sinne gemeint sein; so wenig als das Essen und Trinken vom leiblichen Genießen. Und damit reducirt sich der Gedanke auf den „der innigsten, persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo.“ So fasse auch ich die Stelle; für einen leiblichen Genuß des Fleisches und Blutes Christi außerhalb des Abendmahls weiß ich in der ganzen Schrift keine Parallelstelle.

wir Alle an dem Einen Brode participiren." Das Eine Brod ist das Abendmahlsbrod; „eines", nicht vermöge seiner natürlichen Dieselbigkeit oder einheitlichen Gestalt, sondern weil es Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Die gemeinsame Theilnahme an diesem Einen Brode macht die Genießenden zu „Einem Leibe"; die vielen Abendmahlsgäste bilden Alle zusammen Einen Leib, Eine Körperschaft, weil sie Alle an demselben Brode Theil bekommen. Das ist der Gedanke. Unter dieser Einheit Eines Leibes kann nun hier zunächst weder die gliedliche Glaubensgemeinschaft der Theilnehmer des heiligen Mahles mit Christo, noch ihre geistig-ethische Gemeinschaft unter einander gemeint sein; ersteres nicht, weil es sich um eine Einheit derselben unter sich, um eine gegenseitige, handelt; letzteres nicht, weil diese gegenseitige Einheit eben durch ihre Theilnahme an der Leiblichkeit Christi als begründet erscheint: es wird also eine leibhafte, eine substanzielle Einheit gemeint sein. Ist dem aber so, dann folgt allerdings rückwärts, daß auch die Gemeinschaft mit Christo, welche das Abendmahl vermittelt, keine blos ethische sei. In der andern Stelle weist der Apostel auf zahlreiche Krankheits- und Todesfälle in der Korinthischen Gemeinde hin und setzt dieselben in ursächlichen Zusammenhang mit den Unordnungen bei der Abendmahlsfeier, er sieht darin ein Gericht, das sich die Unwürdigen essen und trinken *). Ich kann nicht umhin, hierin eine richtende, zunächst züchtigende, Wirkung des unwürdigen Abendmahlsgenusses auf das Naturleben des Menschen zu erblicken, und halte deshalb den Rückschluß, daß der würdige Genuß des Leibes und Blutes Christi eine Segenswirkung innerhalb des Naturlebens des Empfängers ausübe, für ganz be-

*) Meyer a. a. O. und insb. Kahnis 168: „Der Christ ißt und trinkt sich das Gericht; dieß kann nur heißen: er nimmt essend und trinkend etwas auf, was ihn straft" u. s. w.

rechtigt. — Eine weitere Andeutung dafür finde ich auch Ephes. 5, 28—29, wo Paulus an dem ehelichen Verhältniß das Verhältniß der Gemeinde zu Christo erläutert. Wenn er in diesem Zusammenhange v. 25 u. 26 zunächst die Taufe erwähnt, durch welche Christus die Gemeinde sich geheiligt und angeeignet hat, und alsdann v. 29 fortfährt: „Niemand hat je sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er nähret es und pflegt sein (ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν), wie auch Christus die Gemeinde": so läßt sich dabei kaum an etwas anderes denken, als an das heilige Mahl, worin Christus die Gemeinde mit seinem Leibe und Blute nährt, was um so näher liegt, als der Apostel hinzusetzt: „Denn wir sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleisch und aus seinem Gebein", ein Wort, das an die wesenhafte, leibhafte Einheit des Mannes mit dem Weibe erinnert (Genes. 2, 21. 22—24); — so real, so wesenhaft eins ist auch die Gemeinde mit Christo, der sie aus sich selbst nährt, v. 32. Auch daraus entnehme ich eine Bestätigung für den Schluß, daß der Genuß des Abendmahls eine nicht blos ethische, sondern substanzielle Gemeinschaft mit Christus bewirke. In der That hat man dieß auch in der luther. Kirche vielfach erkannt. — Aber worin besteht nun diese specifische, reale Wirkung? Ich habe früher mit Andern an eine Wirkung auf die menschliche Leiblichkeit gedacht, zur Anbahnung ihrer künftigen Verklärung (s. unten); was die Taufe erst verheißungsmäßig verbürgt (§. 68. S. 6), das beginnt das Abendmahl zu verwirklichen. An dieser Ansicht würde mich auch der Einwand nicht irre machen, daß dann dasselbe auch bezüglich der Unwürdigen gelten müsse, was doch anzunehmen völlig unstatthaft sei; denn sie ließe sich ganz wohl auf die würdigen Empfänger beschränken, für die Unwürdigen schlüge sie in's Gegentheil um *). Aber was mich bedenklich macht, ist, daß ich sie in keinen organischen Zusammenhang mit

---

*) Vgl. unten Luther.

der Schriftlehre von der Auferstehung der Leiber zu bringen weiß. Denn der Leib, auch des Christen, bleibt in diesem Leben ein **σῶμα τοῦ θανάτου**, und die künftige Wiederherstellung desselben aus dem Tode erfolgt nicht vermöge einer verklärenden Wirkung von Innen heraus, sondern durch Machtwirkung Gottes auf den entschlafenen Leib. Daher liegt es näher, die specifische Segenswirkung des heiligen Mahles statt unmittelbar auf diesen Leib des Todes auf den neuen geistlichen Menschen, der durch das Bad der Wiedergeburt entsteht und durch den heiligen Geist mittelst des Wortes geistlich ausgewirkt wird, zu beziehen *) —; wie ich dieß meine, sagt der §. Einen stricten Schriftbeweis dafür habe ich nicht; er liegt mir theils in dem Verhältniß des Abendmahls zur Taufe, theils in dem Complex der angef. Stellen, zu denen ich noch 2 Kor. 5, 1—3 hinzufüge, ob ich gleich gestehen muß, für meine Auffassung dieser Stelle keine volle Sicherheit zu haben. Ich kann hier nämlich unter der **οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ**, die der Apostel eine ewige, im Himmel befindliche nennt, von der er sagt: „Wir haben sie (**ἔχομεν**) wenn unser irdisches Zelthaus zerbricht" und in Beziehung worauf es hernach v. 3 heißt: „Wenn anders wir auch überkleidet nicht **γυμνοὶ** erfunden werden" — ich kann darunter nicht den künftigen Auferstehungsleib verstehen; mir macht die Stelle vielmehr den Eindruck, als meinte der Apostel etwas, was wir schon jetzt an Christo haben und was uns auch dann bleibt wenn der irdisch-materielle Leib im Tode sich aufgelöst hat. Sollte das nicht eben das sein, was wir vermöge der Abendmahlsgemeinschaft für unsern innern Menschen empfangen? —

*) Aehnlich wie Hofmann a. a. O. 217: „Innerhalb ihrer angebornen Natur werden sie der seinen mittelst eines Vorgangs ihres leiblichen Lebens theilhaft, um hierdurch für ihr Glaubensleben einen Naturgrund zu gewinnen, welcher davon unterschieden, aber damit verwandt ist, weil er von dem herstammt, an den sie glauben." Vgl. S. 257.

zwar kein Zwischenleib, wie man etwa sagt, aber doch eine Um- und Ueberkleidung des neuen Menschen aus der verklärten Leiblichkeit des Herrn, deren Gemeinschaft das gesegnete Brod und der gesegnete Kelch ist? *) Und sollte denn diese Gemeinschaft nicht auch eine heiligende Wirkung auf unsern eigenen Leib ausüben, und so, mittelbar, der künftigen Verklärung desselben dienen? Ich lasse es als eine Frage stehen, die ich aber meinerseits bejahe.

Der kirchliche Consensus.

Die Lehre vom heiligen Abendmahl ist in der alten Kirche so wenig als die von der Taufe Gegenstand eingehender kirchlicher Verhandlungen geworden. Der gemeinsame Glaube der Kirche aber war von Anfang an der, „daß die durch Gebet geweiheten irdischen Elemente, die *ἐυχαριστθεῖσα τροφὴ*, nicht mehr gemeines (*κοινός*) Brod und gemeiner Trank, sondern Fleisch und Blut des Herrn seien, daß also in der Feier der Eucharistie beides gegeben und empfangen werde, und zwar wirklich gegeben und empfangen." Denn nicht ein Bild oder ein Symbol des Leibes und Blutes Christi, sondern den für uns gegebenen und auferstandenen Leib des Herrn sah und glaubte man in dem heiligen Mahle, und nicht nur eine geistliche Nießung der Heilsgüter, die uns Christus durch seinen Tod erworben hat, sondern einen realen Genuß seines Fleisches und Blutes. Daß dieß der Glaube der Kirche war, erhellt nicht nur aus zahlreichen Stellen der VV., sondern insbesondere auch aus dem, was sie über die Wirkung des h. Mahles lehren. Denn sie setzen diese Wirkung gerade darein, daß der Mensch unsterbliches Leben für Seele und Leib empfange, sie sagen: „Christi Fleisch und Blut geht in unser eigen Fleisch und Blut über und theilt unserem Leibe

*) Etwas Aehnliches meint auch Delitzsch: Psychologie S. 298. 382 u. 400.

den Keim der ἀφθαρσία mit." Das Abendmahl ist ihnen φάρμακον τῆς ἀθανασίας. So nach Ignatius (Smyrn. c. 7, Phil. c. 4), Justinus (Apol. 1, 66) und Irenäus (adv. Haer. IV. 18, 5. V. 2, 3) die meisten VV.; selbst Tertullian, den man neuerdings unter die Symboliker zu rechnen pflegt. Aus der Wirkung aber ergibt sich der Rückschluß auf die res sacramenti. Und hiemit haben wir im Grunde schon den Consensus der alten Kirche mit der unsrigen; denn ihr ist es gerade um die Realität des Leibes Christi im Abendmahl und um die Realität des Genusses desselben zu thun *). —

Auf die Vorstellungen der einzelnen VV. der alten Kirche gehen wir nicht näher ein **), sondern begnügen uns mit folgenden allgemeinen Bemerkungen: Nehmen wir aus die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, die man mit Recht als Symboliker bezeichnet ***), von denen aber der letztere den all-

---

*) Zeugniß dafür geben insb. auch die Liturgien der alten Kirche; vgl. Guericke: Archäologie.

**) Und zwar deshalb nicht, weil es uns zu weit führen würde, die betreffenden, so viel besprochenen Stellen einer erneuerten Betrachtung zu unterziehen. Denn dieß erforderte, wenn es nicht oberflächlich geschehen solle, ein eigenes Werk. Auch können wir uns auf die einander ergänzenden und berichtigenden Untersuchungen von Rudelbach (Lutherthum und Union, 18), von Engelhard (in Illgens theol. Zeitschrift 1842), von Kahnis (Lehre vom h. Abendmahl 1851) beziehen, wozu noch die sehr sorgfältigen Erörterungen von Harnack (der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter, 1854) kommen. Mit L. J. Rückerts „Abendmahl" 1856 weiß ich mich, so sehr mich das eigenthümliche Werk anzieht, doch im entschiedenen Gegensatz, habe aber hier nicht Raum, mich mit ihm auseinander zu setzen. So muß ich mich denn darauf beschränken, die Resultate meines Nachdenkens zu geben.

***) Vgl. die Stellen bei Münscher I, 458 ff.; meine Monographie über

gemeinen Glauben der Kirche recht wohl kennt (er nennt ihn „die Meinung der Einfältigen") — so theilen sämmtliche griechische VV. die oben dargelegte Anschauung vom Abendmahl. Dagegen erklären sie sich nicht gleichmäßig über das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu den irdischen Elementen. Die älteren, Justinus d. M., insb. Irenäus, der bedeutendste Repräsentant der gemeinkirchlichen Lehre *) u. s. w. bis herab auf Cyrill von Jer. und von da auf Chrysostomus denken das Verhältniß als eine Verbindung der himmlischen Speise mit den kreatürlichen Substanzen (*κοινωνία καὶ ἕνωσις*), wobei beide ihre Realität behalten. Um die irdische Substanz dem Bereich des Gemeinen zu entheben und jene Durchdringung recht stark zu bezeichnen, gebrauchen sie von Cyrill v. Jer. an häufig den Ausdruck *μεταβολή*, den sie jedoch noch nicht im Sinne einer eigentlichen Verwandlung meinen; denn auch sie lassen die irdischen Elemente in ihrer natürlichen Wesenheit fortbestehen. (Es steht dieß im Zusammenhang mit ihrer Christologie, obwohl auch die Antiochener, welche die beiden Naturen möglichst auseinanderzuhalten suchen, doch die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht läugnen.) Nur sehr allmählig vollzog sich der Uebergang zur eigentlichen Verwandlungslehre. Johannes v. Dam. hat sie auf's bestimmteste ausgesprochen; durch ein Schöpfungswunder des heil. Geistes werden Brod und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandelt (*μεταποιοῦνται*), „sie sind nicht mehr zwei, sondern *ἓν καὶ τὸ αὐτό*" — und dennoch wird man wieder zweifelhaft, ob eine völlige Absorption der

Origenes u. Höflings Programm: Origenis doctrina de sacrificiis, 1840. Vielleicht gehört auch Eusebius hieher. Mit Unrecht aber wird Athanasius zu den Symbolikern gerechnet.

*) Vgl. über ihn H. Thiersch, in der Zeitschr. v. Guericke u. Rudelbach 1841, Hft. 4, u. Rückert a. a. O. 495.

**) Am instruktivsten sind darüber die Aussagen des Cyrill v. Alexd. — Dagegen ist die Theorie Gregors von Nyssa eine ganz singuläre.

irdischen Elemente gemeint ist. Auch in dem Beschluß des zweiten Nicän. Concils (787), welches die typische Auffassung der Constantinop. Synode v. J. 754 verwirft: „Vor der Weihe seien die Stoffe von den Vätern wohl ἀντίτυπα genannt worden, nach derselben aber werden sie im eigentlichen Sinn (κυρίως) Leib und Blut Christi genannt, und sind es und werden es geglaubt" (λέγονται καί εἰσὶ καὶ πιστεύονται), — auch hierin liegt noch nicht nothwendig die Verwandlungslehre im strengen Sinne; erst von Nikolaus v. Methone ist sie bestimmt ausgesprochen und in der Confessio Dosithei decr. 17 kirchlich fixirt. Dabei bleibt aber die schwierige Frage, wie denn der Leib des Herrn im Abendmahl zugegen sei und zugegen sein könne, da er doch in den Himmel aufgenommen ist, — unbeantwortet, ja häufig unberührt. Johannes v. Dam. sagt ausdrücklich: οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ohne diese Negation mit seiner Thesis, daß es „der Leib aus der Jungfrau" sei, den wir im Abendmahl empfangen, irgendwie zu vermitteln.

Aehnlich in der Abendländischen Kirche. Ueber Tertullians Auffassung kann man trotz der bekannten Stelle adv. Marc. IV, 40, die ihn zum Symboliker zu machen scheint *), zweifelhaft sein; denn seine Aussagen über die Wirkung des Abendmahls, z. B. de resur. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, vgl. de pudic. 9 weisen doch auf die Spur der gemeinkirchlichen Lehre von einem realen Genusse des Leibes und Blutes Christi hin **). Man wird eben aus der Deutung der Einsetzungsworte bei den VV. noch nicht ohne weiteres auf ihren Glauben an das Sakrament schließen dürfen, der ihnen nicht erst aus der Exegese, sondern aus der kirchlichen Ueberlieferung erwachsen ist. Dasselbe gilt auch

*) Rückert 319. — Sollte nicht doch figura in der Bedeutung von μορφή hier zu nehmen sein?

**) Kahnis a. a. O. 195.

von Augustin, dessen Auffassung der Einsetzungsworte, durch seinen allgemeinen Sakramentsbegriff und seine Christologie bedingt, unläugbar eine figürliche, typische ist; er lehrt einen geistlichen Genuß Christi, einen Genuß des Lebens Christi, durch den Glauben vermittelt: illud bibere, quid est nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam . . . tunc autem hoc erit i. e. vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento (in dem mystischen Zeichen) visibiliter sumitur in ipsa veritate spiritualiter manducatur, spiritualiter bibatur. — Crede et manducasti *). Hingegen Hilarius v. Poit. und Ambrosius lehren nicht nur einen realen Genuß von Christi Fleisch und Blut, sondern auch, der erstere eine geheimnißvolle Einigung derselben mit den irdischen Elementen, der letztere mit Entschiedenheit eine Verwandlung der materiellen Stoffe in den Leib des Herrn durch die schöpferische Kraft seines Wortes (mutare in id quod non erat; transfigurare) vermittelt. Beide denken die Wirkung so, daß mit dem (wirklichen) Leibe Christi uns seine ganze Person zu Theil wird und beziehen diese Wirkung auf Leib und Seele. An Ambrosius schließt sich Leo an, der auch die manducatio oralis klar ausspricht (veritas corporis et sanguinis Christi — hoc enim ore sumitur, quod fide creditur) und die reale Gegenwart Christi im Abendmahl als „den allgemeinen und einmüthigen Glauben der Kirche" bezeichnet. Aber gerade bei ihm finden sich doch auch Ausdrücke, aus denen man sieht, daß er die irdischen Stoffe nicht absorbirt werden läßt. Hat sich doch gegen eine solche, wie es scheint, von den Monophysiten ausgegangene Absorption noch der römische Bischof Gelasius auf das bestimmteste erklärt: certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per ea-

---

*) Vgl. mit Rückert a. a. O. 369 ff. Dieckhoff: „Augustins Lehre von der Gnade" in der Theologischen Zeitschrift, 1860, Hft. 4 S. 557.

dem divinae efficimur consortes naturae, et tamen non desinit substantia et natura panis et vini. Von da an bahnt sich jedoch im Zusammenhang mit der Lehre vom Meßopfer die Theorie der Transsubstantiation immer sichtbarer an (Caesarius von Arles), bis sie von Paschasius Radbert klar ausgesprochen und hernach kirchliche Lehre geworden ist, obwohl selbst dieß nicht ohne Kampf und heftigen Widerspruch, indem die altkirchliche Anschauung gegen diese Meinung reagirte *).

Dieselbe Schwierigkeit, die schon den griech. VV. aus ihrer Christologie für die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi erwuchs, gewahren wir auch im Abendlande. Sie war für Augustin ein Hauptgrund, jene Gegenwart zu negiren: Quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in terra. Und noch schwerer lastete sie auf der mittelalterlichen Transsubstantiationslehre. Eine wirkliche Verwandlung der irdischen Substanzen in des Herrn Leib, der doch auch wieder als räumlich begrenzt und eingeschlossen im Himmel existirend gedacht werden sollte: die Scholastiker hatten ihren ganzen Scharfsinn vergebens auf die Lösung dieses unlösbaren Problems verwendet **).

Da griff Luther mit mächtiger Hand reformirend und fortbildend in das Dogma ein. Sein Ausgangspunkt war auch hier die Rechtfertigung aus dem Glauben: in diesem Interesse bekämpfte er zunächst (1517—1520) das Meßopfer, das opus operatum, die Kelchentziehung. Die Transsubstantiation ließ er vor der Hand stehen; aber schon im J. 1519 wurde er über sie

*) Vgl. die gründliche Darstellung bei Dieckhoff: Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, S. 14 ff. Mit Verweisung auf ihn können wir über die weitere Geschichte des Dogma im Mittelalter hinwegehen. Man beachte insonderheit S. 64 ff. über Berengar von Tours, den Vorläufer Calvins.

**) S. Christol. II Beil. S. 430, Dieckhoff a. a. O. 104 ff.

bedenklich, im folgenden (de capt. bab.) gab er die scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz auf. Auch ohne sie bleibe doch das Wesen des Abendmahls: Christi wahrer (natürlicher) Leib und wahres Blut in Brod und Wein; hieran aber hielt er auch entschieden fest, weil ihn das Wort dazu nöthigte. Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis. Und dieses Festhalten ist um so bedeutsamer, als er sich damals selbst versucht fühlte, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzugeben, weil er sehr wohl wußte, daß er so der Lehre vom Meßopfer am leichtesten die letzte Stütze entziehen könne. Nicht ohne schwere innere Kämpfe überwand er diese Versuchung. „Das bekenne ich", schreibt er im J. 1524, „wo Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakrament nichts denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich habe wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. — Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen." Wir sehen hier bereits die Stellung präformirt, die Luther in allen weitern Fragen über das Abendmahl nehmen wird. Der Text ist ihm zu gewaltig; er erkennt, daß in den Einsetzungsworten und in den Stellen des Korintherbriefs der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Abendmahlsgästen verheißen sei und zwar im eigentlichen, nicht figürlichen Sinne; der natürliche (d. h. wirkliche) substanzielle Leib des Herrn. — Diese Erkenntniß bindet sein Gewissen und erlaubt ihm auch keinen Fingerbreit nachzugeben, weder den Ausdeutungen Anderer noch den eigenen subjectiven Gedanken zu lieb, die er sich selbst darüber eben so gut machte, als Andere: „Sicut argumentis ejus (Carlstadii) non capior sed magis roboror, ita propria opi-

nione non haesi in illo errore, licet fortiter fuerim tentatus. Certum est, nostram sententiam esse veram, sive ego, sive illi omnes descierint." „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sei und lieber glaubte, daß schlecht Brod und Wein da wäre, denn daß Christi Fleisch und Blut da verborgen sei; man darf dazu keines Geistes, einem Jeglichen ist's leicht zu glauben; aber es handelt sich hier um ein Mysterium, welches so wenig, wie der hohe Artikel von der Menschwerdung nach der Vernunft gerichtet werden darf, sondern allein nach dem Wort." Auf dem steht Luther mit seinem Glauben. „Ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakramente sei." Deshalb hält er an diesem Bekenntniß sein ganzes Leben hindurch so unerschütterlich fest, selbst da, wo ihm noch nicht klar geworden ist, wozu der Genuß des Leibes Christi dient. Und dieß war allerdings im Anfang der Fall *).

Was ihn zunächst beschäftigte, war die Bedeutung des Sakraments für die Rechtfertigung, für das persönliche Heilsverhältniß zu Gott. Diese sieht er in der Verheißung der Sündenvergebung, „in dem Testamente Christi, von seinem für uns gebrochenen Leibe und von seinem für uns vergossenen Blute"; an diesen Worten liegt ihm Alles, sie bilden ihm das Wesentliche im Sakrament, während er im Unterschiede davon Leib und Blut in Brod und Wein (das Sakrament im engeren Sinne)

---

*) S. die eingehenden Nachweisungen bei Dieckhoff a. a. O. 206 ff.; die drei Stadien, durch welche hindurch Luther seine Abendmahlslehre entwickelte, bezeichnen folgende Schriften 1) Bereitung zum hochw. Sakrament 1820, Sermon vom N. Testament 1820; 2) vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi 1523; 3) gegen die Schwarmgeister und Schweizer vom J. 1527 an; Erl. Ausg. Bd. 29 u. 30.

als Zeichen und Siegel betrachtet: „Dieß ist, spricht Christus, der Kelch des neuen ewigen Testamentes in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden — als sollte er sagen: sieh' da Mensch, ich sage dir zu und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Leben. Und daß du gewiß seiest und wissest, daß solch Gelübde dir unwiderruflich bleibe, so will ich darauf sterben und mein Leib und Blut dafür geben und beides dir zu einem Zeichen und Siegel hinter mir lassen, daß du mein gedenken sollst, wie er sagt, so oft ihr das thut, gedenket an mich", Sermon vom N. Test., Bd. 27, 147; vgl. vom Mißbrauch der Messe, 28, 77: „Auf daß wir dieser Zusage Christi gewiß sein und uns darauf verlassen mögen ohne allen Zweifel, so hat er uns das edelste und theuerste Siegel und Pfand, sein wahren Leichnam und Blut unter Brod und Wein gegeben, eben dasselb damit erworben hat, daß uns dieser theuer gnadenreiche Schatz geschenkt und verheißen ist" *). Eben darin, daß so zu dem Inhalte des Wortes noch das äußere, gewißmachende Zeichen hinzutritt, besteht das Eigenthümliche des Sakraments, außerdem fällt es ganz mit der Predigt des Evangeliums zusammen. Deshalb ist auch seine Wirksamkeit ganz durch den Glauben, und zwar durch den Glauben an die im Wort bezeugte Sündenvergebung bedingt. Diesen Glauben setzt es einerseits voraus und will ihn andererseits stärken; dieß ist sein Zweck. Die Wirkung, d. h. der Segen des Abendmahls beruht also wesentlich auf dem Worte — „am Worte, sagt Luther, liegt mehr als am Sakrament" — und wird nur durch die Zeichen unterstützt, verstärkt.

---

*) Keineswegs aber braucht Luther hier das „Zeichen" im Sinne der reformirten Lehre; denn während diese Brod und Wein als Zeichen des (abwesenden) für uns gegebenen Christus meint, sieht Luther von vorn herein in Brod und Wein den wahren Leib des Herrn.

Was diese an sich selbst sind, kommt hier noch nicht weiter in Betracht, so wenig als das Nehmen, Essen, Trinken *). — So mangelhaft diese Auffassung noch ist: so charakteristisch ist sie doch für Luthers Standpunkt. Es ist ihm vor Allem darum zu thun, auch im Abendmahl den verschütteten Brunnen der Heilsgnade wieder aufzugraben, seine Bedeutung für die Rechtfertigung und den Glauben aufzuzeigen: in der Zusage der Sündenvergebung für den aneignenden Glauben hat er diese Bedeutung nachgewiesen — und damit ist der feste und bleibende Punkt für die evangelische Abendmahlslehre gewonnen; erst jetzt fügt sich auch dieses Sakrament in den Organismus der gesammten Heilsordnung ein **). Aber stehen bleiben konnte Luther hier nicht. Schon seine Anschauung vom Wort (§. 65) mußte ihn weiter führen. In der That sehen wir ihn auch noch vor dem Streit mit den Schweizern diesen Fortschritt machen. Bereits in der angef. Schrift vom J. 1523 (an die Böhmen) wird von ihm Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w. als der „Inhalt des Sakraments" bezeichnet, die wesentliche und wirkliche Gegenwart seines „natürlichen" Leibes und Blutes energisch geltend gemacht, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte gerechtfertigt, die typische Deutung eben so entschieden als die Verwandlungstheorie verworfen ***); ja er sagt: „Ich muß je bekennen, daß Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht und Er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist", Bd. 28, 396. 409.

---

*) Man übersehe jedoch nicht, daß hier Luther, wie Dieckhoff erinnert, die römische Messe im Auge hat.

**) Dieckhoff S. 230. 231. 308.

***) Insbes. gegenüber der Auslegung, welche hier den Leib von dem geistlichen Leibe des Herrn, von der Gemeinde versteht — „Ein jeglich Wort soll man lassen stehen in seiner natürlichen Bedeutung und nichts davon lassen, es zwinge denn der Glaube davon."

Eben diese Seite der Sache, die objective, entwickelt er nun ausführlich in dem Streit zunächst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern *). Die Lehre Zwinglis, wie er sie in seinen frühern und spätern Schriften dargelegt hat, ist einfach und klar. Die Sakramente sind ihm überhaupt äußere Zeichen, durch deren Annahme der Christ sich einerseits zu etwas verpflichtet, andrerseits die Bürgschaft eines zu empfangenden Heilsgutes empfängt; diesen Gegenstand bedeuten sie, theilen ihn aber nicht mit **). In konsequenter Anwendung dieses allgemeinen Begriffs auf's Abendmahl sagt er schon in den Artikeln v. J. 1523: „Die Meß ist nicht ein Opfer, sondern ein Wiedergedächtniß des Opfers und Sicherung der Erlösung, die Christus uns bewiesen hat"; in eucharistia nihil aliud est quam commemoratio, und betrachtet Brod und Wein als Zeichen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi, als Erinnerung und Vergegenwärtigung der beneficia, die er uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat. Quomodo repraesentat panis corpus? Nimirum cum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis. — Hoc poculum est symbolum aut significabit vobis sanguinem illum meum pro vobis effusum. (Brief an Alber Opp. Zw. III. 599.)

---

*) Ueber Carlstadt vgl. Erbkamm u. Dieckhoff, 302. In dem Streit mit ihm handelte es sich vor Allem um die Ordnung des Heils, um Rechtfertigung und Glauben, um das Wesen der Sakramente überhaupt.

**) So auch noch späterhin: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Qua in re forsan audacior tibi videri potero. Sed stat sententia. Nam gratia ut a spiritu div. fit aut datur, ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus, qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat. In der Fidei ratio, bei Niemeyer S. 24.

Eben dieß, die beneficia Christi, die Sündenvergebung, ist ihm das Wesentliche, Objective, im Abendmahl; daher das Organ für den Empfang desselben kein anderes als der Glaube, und der Modus des Empfangs, der Genuß des Leibes und Blutes Christi, ein Akt des menschlichen Geistes, ein geistlicher Genuß (spiritualiter edere) d. h. „die gläubige Betrachtung und Aneignung dessen, was uns der Erlöser erworben hat"; mithin die Gegenwart seines Leibes im Abendmahl keine substantielle, keine reale; er ist lediglich präsent fidei contemplatione, nicht aber per essentiam et realiter, wird also auch nicht wirklich mündlich empfangen, was eben so unwürdig als unmöglich wäre*). Es erhellt hieraus von selbst, daß nach dieser Theorie zwischen Substanz und Wirkung des Abendmahls kein Unterschied statt findet, ferner daß es dem gläubigen Empfänger nichts gewährt, als was er auch außerdem im Glauben empfängt, und daß von einem Genuß der Ungläubigen keine Rede sein könne. — Wenn dabei Zwingli gleichwohl zuweilen sagt, quod in sacra coena verum corpus Christi adsit, so ist dieß nur ein verwirrender, seine Meinung verhüllender Ausdruck, den er deshalb immer sogleich restringiren und in der obigen Weise erklären muß, und selbst die Rede von einem geistlichen Essen des Leibes Christi ist nur eine Akkommodation an die biblische Sprache, im Sinne Zwinglis aber ein innerer Widerspruch, wofür er ihn auch selbst erklärt **). Kurz die Bedeutung des Abendmahls ist für Zwingli eine blos subjective; in demselben Maaße aber, als es ihm ein

---

*) Edit me heißt so viel als: in me credit. Vgl. die Stellen in der Ratio fidei und Expositio bei Niem. 26. 27. 29. 47; ferner Opp. Zw. IV. 118: Panis est signum, res autem ipsa Christus, pro nobis traditus. Hujus rei panis symbolum est, quod sensui offertur, res autem ipsa menti praesens est.

**) Vgl. Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der reformirten Kirche, Zürich 1847, Bd. 2, S. 650. 644.

subjectives ward, schwand die objective Wahrheit desselben, Christus, ihm auch mehr aus den Augen. Man möge sich damit beruhigen, meint er, daß Christi Fleisch zur Rechten Gottes sich befinde, bis er wiederkomme zum Weltgericht. Und so war ihm Christus der ferne und jenseitige während des diesseitigen Genusses. Diese seine Lehre gründet er auf die Vergleichung von Joh. 6 mit den Einsetzungsworten, auf die tropische Erklärung der letztern, wornach ἐστι für bedeutet stehen soll*), und auf den Umstand, daß Christi verklärter Leib lokaliter im Himmel gegenwärtig, mit seiner Existenz nothwendig auf Einen Ort beschränkt sei, weshalb er natürlich im Abendmahl nicht wirklich gegenwärtig sein könne. Testimonia scripturae tollunt corporis praesentiam alicubi quam in coelo. Hier haben wir also ein Abendmahl ohne Leib und Blut des Herrn, ja ohne irgend welche gnadenmittlerische Bedeutung.

Und wenn Zwingli dabei (wenigstens früher) eine gleichzeitige Wirkung des h. Geistes in den Herzen annahm, so hat selbst dieß bei ihm keinen organischen Zusammenhang mit dem Abendmahl; denn der Geist wirkt nach ihm unmittelbar in den Herzen den Glauben und die Wiedergeburt **).

Gegen diese Verflachung des tiefsten Mysterium des Glaubens aufzutreten, war für Luther Gewissenspflicht (Bd. 30, 23). Seine Lehre aber, wie er sie auf Grund der Einsetzungsworte,

---

*) A. Schweizer a. a. O. 635. Zw. III. 255 257: Ergo si fides sensum litteralem tolerare nequit, quia „caro non prodest quicquam", patet: erit hujus verbi hoc loco alia significatio; ponitur est pro significat.

**) Gerade in dieser seiner Ansicht, daß Gott das Heil nur unmittelbar wirke, in dieser Geringschätzung aller kreatürlichen und sakramentlichen Vermittlungen liegt die tiefste Differenz zwischen Luther und Zwingli. S. Dieckhoff u. Stahl: Die lutherische Kirche und die Union, 31 ff. 68.

im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Wesen des Wortes und des Sakraments darstellt, ist eben so einfach als klar: 1) Er bekennt mit aller Entschiedenheit die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi („der wahre Leib, das wahre Blut") im Abendmahl — und durchbricht, um dieselbe dem Gegner gegenüber zu rechtfertigen, den Bann der scholastischen Doktrin, der Christum jenseits im Himmel eingeschlossen sein läßt; durch seine Christologie macht er die reale und ungetheilte Gegenwart des Herrn in seinem Abendmahl erklärlich. 2) Er lehrt eine Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch diese zu vermittelnden Trägern jener werden, innerhalb der Handlung des Sakraments und zum Behuf derselben; 3) er lehrt einen leiblichen, mündlichen Genuß der Leiblichkeit Christi, vermöge dessen diese 4) allen Percipienten, Gläubigen wie Unwürdigen, zu Theil wird, während der Segen durch den Glauben bedingt ist.

Es bedarf nur weniger Erläuterungen zu jedem dieser vier Hauptsätze*).

Vor Allem will noch einmal daran erinnert sein, daß Luther mit seinem Glauben allein auf dem Boden des Wortes steht. Was die menschliche Vernunft zu diesem Geheimniß sage, ob sie sich daran stoße oder nicht, kümmert ihn wenig; sie hat hier keine Stimme: „Auf dem Worte steht's, am Wort ist's genug, wie die Worte lauten, so will ich's halten. Und diese Worte sind hell und klar. Ein Kind kann sie verstehen. Jedermann weiß, was das heißt: das ist mein Leib, sonderlich da er hinzusetzt: der für euch gegeben wird. Wir wissen ja, was Christi Leib ist, nämlich von Maria geboren, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist" 29, 332.

Es ist also der wesentliche, substanzielle Leib des Gekreuzig-

---

*) Ich halte mich bei dem Nachweis an diejenige Form seiner Lehre, wie er sie im Kampf mit den Schweizern entwickelt hat.

ten und Auferstandenen, desselben, der jetzt zur Rechten Gottes im Himmel sitzt (29, 287 ff.). Anders hat es Luther nie gemeint. Der Unterschied, den die Auferstehung der Existenzform nach bedingt, thut der wesentlichen Identität keinen Eintrag: „Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie und in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, sondern es sei derselbige Leib, der für uns gegeben ist; nicht in derselbigen Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen und Natur", Bd. 30, 67. 87. 189. Doch legt Luther auf die Verklärung kein sonderliches Gewicht; das Fleisch des Herrn ist schon an sich geistlich, weil er aus dem heil. Geiste geboren ist: „Denn geistlich und des heiligen Geistes Ding ist und heißet Alles, was aus dem heiligen Geiste kommt, wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag" (30, 98—100). So gefaßt, steht also die Geistlichkeit nicht im Widerspruch mit der Substantialität des Leibes, 89. — Um ihn handelt es sich im Abendmahl, nicht zunächst um den ganzen Christus, sondern um diesen seinen wesentlichen Leib und sein Blut *), gleichsam „um ein Stück des ganzen Christus", obwohl wo der Leib ist, auch der ganze Christus ist, ja der Eine ungetheilte Gottmensch (28, 295. 30, 130).

Wenn nun Zwingli entgegenhielt, es sei ein Widerspruch, daß Christi Leib im Himmel und zugleich im Abendmahl sei, so läßt sich Luther durch diesen scheinbaren Widerspruch nicht im mindesten irren, sondern er argumentirt dagegen, es müsse beides wahr sein, weil beides die Schrift sagt; und das ist überhaupt sein großartiges Verfahren in dieser Sache, daß er sich weder durch Gründe menschlicher Weisheit, noch selbst durch scheinbar widersprechende Stellen der Schrift irre machen

*) Bd. 30, 361 unterscheidet er noch ausdrücklich die Gemeinschaft des Leibes von der des Blutes, ohne jedoch auf den Grund dieses Unterschiedes einzugehen.

läßt. „Sie kann sich nicht widersprechen; weil nach ihr Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, so muß es auch möglich sein" (30, 48 ff. 196. 292). Er beruft sich dafür zunächst auf die göttliche Allmacht. „Weil Christus hier sagt: das ist mein Leib, so kann er's wahrlich thun und thut's." Aber diese Berufung reichte nicht aus. Denn die Gegner provozirten fortwährend auf den Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes, als ob derselbe die Präsenz des Leibes Christi auf Erden im Sakrament nicht zulasse, und dadurch sah sich Luther, wiewohl ungern, zu näheren Erörterungen über die Möglichkeit und über die Art jener Gegenwart hingedrängt. Er mußte wenigstens den Versuch machen, sie aus der Lehre von der Person Christi zu erklären. Und so knüpft sich hier seine Christologie an *). Indessen will Luther aus ihr keineswegs seine Lehre vom Abendmahl beweisen; denn sein Grund dafür bleibt immer das Wort des Herrn und die Allmacht Gottes, er will nur die Einwände der Gegner abweisen und ihnen gegenüber die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl rechtfertigen.

Christi Leib im Brod, das ist seine stehende Formel, wofür er auch, wenn er speciell von der Darreichung und Mittheilung redet, die andern: „in, mit und unter" gebraucht. Die Nothwendigkeit eines irdischen Vehikels begründet er aus seiner allgemeinen Anschauung über die Sakramente **). Was die Art und Weise dieser Gegenwart betrifft, so stellt er mehrere Bestimmungen zur Abwehr irriger Vorstellungen auf: sie ist nicht schlechthin dieselbe, mit jener allgemeinen, Alles erfüllenden Gegenwart des Herrn, sondern eine besondere (concentrirte)

---

*) Vgl. die Uebergangspunkte 29, 333. 30, 48. 196. Das Nähere im II. Theil der Christologie §. 47 S. 317 ff.

**) Vgl. §. 65 S. 360. Bd. 30, 136: „Gott gibt uns kein Wort noch Gebot, das er nicht in ein leiblich, äußerlich Ding einfasse" u. s. w.

Art derselben, wie sie eben das Wort bestimmt — es ist die „definitive Weise" der Präsenz *); sie ist ferner nicht so zu denken, als ob Christi Leib „stücklings" im Brode wäre, „je ein Stück oder Theil davon in jedem Brod", sondern „ungetheilt und ganz ist er in Jedem"; das bringt die Natur dieses Leibes mit sich: „Es ist unmöglich, daß das Fleisch (Christi) sollte zerstückt, zertheilt, zerrissen, verderbt werden, oder verwesen, denn es ist ein göttliches (geistliches) unverwesliches Fleisch, wie Apostelg. 2, 27. Psalm 16, 10. Joh. 19, 36 bezeugt wird. Leiden und Sterben hat es einmal gekonnt, aber zerstücken, zertheilen, zerbrechen, zu kauen, zu verzehren ist nicht möglich; es muß ganz und gar auf einmal empfangen, geboren, gegessen und geglaubt werden" (30, 130. 29, 333. 341. Walch XX, 2220). Aus demselben Grunde will hier auch weder an lokale Inclusion noch an ein äußerliches Nebeneinander gedacht sein, sondern es ist ein ganz eigenthümliches Verhältniß, in welches die beiden Substanzen zu einander treten, „eine Einigkeit, vermöge deren aus zwei unterschiedlichen Wesen Ein Ding oder Wesen wird, ohne daß ihr unterschiedliches Wesen dabei untergeht" — ich will es nennen „sakramentliche Einigkeit", sagt Luther (30, 300) **).

---

*) S. Christol. II S. 322. 336. „Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist. Da fasse ihn, so ergreifst du ihn recht" 28, 338.

**) Bd. 30, 294—298. Er ringt hier mit der Sprache, ohne ganz die Bezeichnung für den Gedanken zu finden, den er meint. Es ist, sagt er, weder eine persönliche Einigkeit, wie Gott und Mensch Eine Person ist in Christo, noch eine natürliche, wie in der Gottheit Vater, Sohn und Geist; sie hat etwa eine Analogie an der Art, wie ein Engel sich zur Feuerflamme, oder der h. Geist sich zur Taube verhält; „ich weiß nicht, wie sie zu nennen ist." Man könnte sie eine „förmliche", oder eine „werkliche" heißen, „darum daß der Engel und seine Gestalt einerlei Werk ausrichten." — Das will wohl dasselbe besagen, was wir dy=

Mit dieser Bestimmung will er alle grob sinnlichen Vorstellungen ausgeschlossen wissen: „Wir sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christi Leib sei im Brod auf die grobe, sichtbarliche Weise, wie Brod im Korbe, oder Wein im Becher — sondern wir glauben stracks, daß sein Leib da sei, wie seine Worte darauf lauten und deuten. Daß aber die Väter und wir zuweilen so reden: Christus Leib ist im Brod, geschieht einfältiger Meinung darum, daß unser Glaube will bekennen, daß Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, daß man sage: er sei im Brod, er sei das Brod, er sei da das Brod ist, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht streiten; allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brod sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi." Das Wie ist ein Mysterium für den Glauben. „Wie das zugehe oder wie er im Brod sei, wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen, Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maaß setzen." Auf diese Unterscheidung zwischen dem Was und Wie legt er auch sonst großes Gewicht, z. B. Bd. 30, 30. 29, 289. Vgl. Bd. 2, 242 u. 244, wo an einer Reihe von Beispielen gezeigt wurde, wie thöricht es sei, nur das glauben zu wollen, was man mit der Vernunft begreifen kann.

Nur so viel setzt er noch constant hinzu, daß es das Wort sei, welches Christi Leib in's Brod, in's Nachtmahl fasse: „Das Wort ist das, das dieß Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brod und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist und heißt . . . denn wie Christi Mund redet, also ist es" (Groß. Katech. 501). Vgl. Op. lat. VI, 99: Non opus nostrum, non pronuntiatio nostra, sed mandatum et ordi-

---

namische Durchdringung nennen. Es hat seine Analogie an dem Verhalten des h. Geistes in der Taufe zum Wasser, worauf sich Luther auch ausdrücklich beruft; weshalb auch hier S. 31 zu vergleichen.

natio Christi efficiunt, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis Christi, idque jam inde a prima institutione coenae usque finem fieri solet, nostro autem ministerio haec quotidie distribuuntur. — „Er hat sein Heißen und Thun an unsere Sprache gebunden." Aber eben so oft drückt Luther diesen Gedanken auch so aus, „daß Christus selbst sich in Brod und Wein bringe", selbst seinen Leib im Abendmahl austheile: „Er hat's nicht allein eingesetzt, sondern macht's und hält's auch selbst und ist Koch und Keller, Speise und Trank selbs" 29, 336. 30, 143. Beiderlei Aussagen erklären sich aus seiner Grundanschauung von Christi Wort und Person, und beide zusammengenommen ergeben, wie mir scheint, erst vollständig seine Ansicht *).

Wie nun die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl eine substanzielle ist, so ist auch der Genuß ein „leiblicher", „ein leiblich, mündlich Essen und Trinken" (manducatio oralis); dieß folgt von selbst aus dem Obigen und so fordern es auch die Einsetzungsworte (30, 52 ff.). Aber diesen leiblichen Genuß faßt Luther keineswegs, wie man ihm so oft nachsagt, als einen grob sinnlichen, er will ihn vielmehr in Uebereinstimmung mit dem, was vorhin über die Art der Gegenwart gesagt wurde, gedacht wissen. In demselben Sinne, in welchem man von dem Fleische Christi sagen kann, daß es geistlich ist, kann man das Abendmahl „eine geistliche Speise" „ein geistlich Essen" nennen, und wie die Speise so der Genuß: „Weil dieß Fleisch ist ein geistlich Fleisch, darum kann es nicht verzehrt, verdaut, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie Alles, was aus dem Geist ist, und ist eine Speise ganz und gar ande-

*) Man bemerke, daß Luther hier nicht blos von der Recitation der Einsetzungsworte, sondern von Christi Befehl und Ordnung redet. Doch finde ich bei ihm ein Schwanken; in den frühern Schriften liegt das Gewicht auf der Recitation.

rer Art, denn die vergängliche" (30, 95. 97. 101); „es ist unmöglich, daß Christi Fleisch sollte zerstückt, zertheilt, zerrissen, verderbt werden", es wird genossen „obwohl mündlich, doch auf himmlische Weise." Wenn sich dagegen Luther anderswo, z. B. in der Instruction, die er Melanchthon 1535 nach Kassel mitgab, so ausdrückt: der Leib Christi werde mit dem Brode ausgetheilt und mit den Zähnen zerkaut, hat dieß zunächst den Zweck, die Zwinglische Ansicht, die im Abendmahl „eitel, schlecht Brod" sieht, abzuweisen, beruht übrigens auf der Voraussetzung derselben „sakramentlichen Einheit", wovon S. 91; „denn wie man vermöge derselben, so man auf's Brod sieht, sagen kann: das ist Christi Leib, so ist's auch recht geredet: Wer dieß Brod angreift, der greift Christi Leib an, wer dieß Brod siehet, isset, mit den Zähnen zerdrückt, der isset, . . zerdrückt den Leib Christi; und bleibt doch allewege wahr, daß Niemand Christi Leib siehet, greift, isset oder zubeißet, wie man ein ander sichtlich Fleisch siehet und isset". (30, 297) *). — Indessen der „Christ" genießt Christi Leib und Blut „nicht blos leiblich mit dem Munde, sondern auch geistlich mit dem Herzen", „das Herz fasset die Wort im Glauben" und darauf beruht der Segen (s. im Flgd. S. 98). Aber auch, wenn dieses geistliche Essen fehlt, auch die Unwürdigen, empfangen dennoch den Leib des Herrn im Abendmahl Bd. 30, 369: „Ich bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht glaubten oder sonst mißbrauchten; denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung." Vgl. Katech. 509 u. 30, 86: „Wer das Sakrament leiblich isset ohne solch geistlich Essen, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern

*) Gute Bemerkungen bei Löscher, Hist. motuum I, 248.

schädlich", 343. Diese letzte schriftgemäße Bestimmung ist Luthern die nothwendige Consequenz seiner Lehre von der Objectivität der res. s. im Abendmahl, und damit hinwiederum zur Bestätigung derselben, 30, 358. 369.

Wie verhält sich's nun aber mit dem Segen? Daß dieser durch den Glauben bedingt sei, ist die Grundvoraussetzung, die sich Luthern aus der gesammten Heilsordnung ergibt, und die er auch überall ausspricht: der Glaube ist ihm das geistliche Organ für die Aneignung des Heils und zwar das Centralorgan, welches das Heil aufnimmt und aus sich in den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens ergießt (§. 74). Die Antwort aber, die Luther auf die Frage gibt, worin denn dieser Segen des Abendmahls bestehe, entspricht den Stadien, durch welche hindurch er das ganze Dogma in fortschreitender Weise entwickelt hat. Auf den ersteren Stadien, wo ihm das Wort die Hauptsache im Sakrament ist, setzt er den Segen theils in die Sündenvergebung, theils in die Stärkung des Glaubens, was sich gegenseitig bedingt. Er geht auch da von dem Gedanken aus, daß uns Christus die Vergebung der Sünden am Kreuz erworben hat, aber ausgetheilt wird sie durch Wort und Sakrament. Das Wort faßt sie in die Form der Verheißung und das in's Wort gefaßte Sakrament besiegelt die Verheißung dem Glauben durch das angehängte Zeichen, welches Leib und Blut des Herrn ist. Serm. vom N. Test. 1520. Bd. 27, 147; v. Mißbrauch der Messe 1522. Bd. 28, 77: „Auf daß wir dieser Zusage Christi gewiß seien und uns darauf verlassen mögen ohn allen Zweifel, so hat er uns das edelste und theuerste Siegel und Pfand, seinen wahren Leichnam und Blut unter Brod und Wein gegeben, eben dasselb damit er erworben hat, daß uns dieser theuer, gnadenreiche Schatz geschenkt und verheißen ist"; eben so auch noch in der Schrift: Wider die himml. Proph. 29, 285. 286 *).

---

*) Vgl. §. 65 S. 359. 363.

Da ist es also eigentlich das W o r t im Sakrament, das Wort: für Euch gegeben und vergossen . . von dem der Segen ausgeht, welchen der Glaube sich aneignet, nicht Christi Leib und Blut; letztere haben nur die Bedeutung einer göttlichen Bürgschaft der Vergebung — „auch ohne jene könnte man diese empfangen, wofern nur das Wort da wäre", 29, 286 *).

Dieser Satz von der Zusicherung und Vergewisserung der Sündenvergebung durch das Wort bleibt aber auch dann noch in seiner vollen Geltung, wenn Luther bald hernach die Bedeutung des Leibes und Blutes tiefer faßt; denn das Sakrament ist ja eben immer in's Wort gefaßt und es ist deshalb eine unstatthafte Frage, was das Abendmahl abgesehen vom Wort nütze: „ich laß mir den Leib Christi vom Wort nicht scheiden." Es wirkt also immer jene Verbürgung, und zwar als s o n d e r l i c h e Application an den Einzelnen: „Es ist ein Unterschied; wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe, sondern wer es fasset, der fasset es; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches d e m s o n d e r l i c h z u, d e r e s n i m m t, schenke ihm Christi Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben, und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr als die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum, so ist doch darüber der Vortheil, d a ß e s h i e a u f g e w i s s e P e r s o n e n d e u t e t" (Sermon v. Sakr. 29, 345). Eben so in den Katechismen, wo Luther die praktische Bedeutung dieses Momentes hervorhebt: „Hie schreien die klugen Geister und poltern: „Wie kann Brod und Wein die Sünde vergeben und den Glauben stärken? So sie doch hören und wissen, daß wir solches nicht vom Brod und Wein sagen, als an ihm selbst Brod Brod ist, sondern von solchem Brod und Wein, das Christi Leib und

*) Vgl. Kahnis a. a. O. 327.

Blut ist und die Worte bei sich hat. Dasselbige, sagen wir, ist ja der Schatz und kein anderer, dadurch solche Vergebung erworben ist. Nun wird es uns ja nicht anders denn in den Worten (für Euch vergeben und vergossen) gebracht und zugeeignet; denn darin hast du beides, daß es Christi Leib und Blut ist, und daß es dein ist, als ein Schatz und Geschenke. Nun kann ja Christus Leib nicht ein unfruchtbar vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze. Jedoch wie groß der Schatz für sich selbst ist, so muß er in das Wort gefasset und uns gereicht werden; sonst würden wir's nicht können wissen noch suchen." . . Wer nun ihm solches lässet gesagt sein und glaubet, daß es wahr sei, der hat es; wer aber nicht glaubt, der hat Nichts, als der es ihm lässet umsonst vortragen und will nicht solches heilsamen Gutes genießen. . . Denn weil solcher Schatz gar in den Worten fürgelegt wird, kann man's nicht anders ergreifen, denn mit dem Herzen. Der Glaube des Herzens thut's"; vgl. die Predigten vom J. 1534, Bd. 2, 209 ff.

Offenbar liegt schon in dieser Fassung ein Fortschritt über die frühere hinaus. Denn hier wird die Sündenvergebung bereits von dem Genusse des Leibes und Blutes Christi abgeleitet, wofür das Wort, in welches der Schatz gefaßt ist, die Gewißheit gibt. Das Verhältniß zwischen beiden hat sich umgekehrt. Dahin sah sich Luther in dem Streit mit den Schweizern fortgedrängt. Denn da trat ihm wiederholt die Frage entgegen: welchen sonderlichen Nutzen denn der Genuß des Fleisches Christi habe, auf den er so hart dringe? Darauf antwortet er zunächst: Wenn ich's auch nicht wüßte, so ist es genug, daß Gott geboten hat, es zu essen; dann aber: „es ist eitel Nutz und Gut darin; und wenn gleich der Leib geschieden und ohne das äußerliche Wort wäre, so kann er doch nicht da sein, ohne das ewige, innerliche Wort, welches Gott selbst ist" . . . „er ist voll ewigen Gutes, ja voll Gottheit"; „wo Christi Fleisch ist,

da ist der ganze Christus" (daß diese Worte.. 30, 130. 131—134. 141). Näher eingehend nennt Luther neben und mit der Sündenvergebung „Leben und Seligkeit", z. B. 29, 347. 348: „Also soll nun ein jeglicher Christ wissen und sagen . . . da hat mir mein Herr seinen Leib und sein Blut im Brod und Wein gegeben, daß ich essen und trinken soll und soll mein sein, dazu ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich des Todes und der Hölle los sein soll und ewig Leben haben. Darum gehe ich zum Sakrament, solches zu suchen." Im Folgenden beruft sich zwar Luther dafür auch wieder auf das dem Sakramente inhärirende Wort, aber er setzt hinzu: „Und wenn gleich die Worte nicht dastünden, so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünd gestorben, und das Blut, so dafür vergossen ist; wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünden geschenkt und Alles, was durch den Schatz erworben ist . . . Leben und Seligkeit" (vgl. 350) *). Ferner Bd. 11, 172: „Das Sakrament soll also mit uns umgehen, daß es uns wandele und andere Leute mache, denn die Worte und Werke Gottes wollen nicht müssig sein, sondern groß Ding schaffen, nämlich daß wir frei und los werden von Sünde, Tod und Teufel."

Indessen da dieß Alles nach Luthers eigener Lehre auch das Wort gewährt, wenn es durch den Glauben in's Herz gefaßt wird, so kehrte die obige Frage immer von neuem wieder; konnte man keine weitere Frucht angeben, so schien das Dringen auf die Realität des Leibes Christi im Nachtmahl nicht genugsam motivirt. Wiederholt halten es ihm die Gegner vor. Aber Luther war nicht der Mann, der auf halbem Wege stehen blieb; er ist kühn genug die volle Consequenz seiner schriftgemäßen Lehre zu entwickeln — und das thut er in dem Satze: daß der Genuß des Leibes Christi

*) Gegen Jul. Müller a. a. O. S. 5.

auch auf den Leib des Menschen eine reale Segenswirkung ausübe, daß er die Vergeistigung und Verklärung des Leibes anbahne, ja die Verklärung der ganzen geistleiblichen Person des [gläubigen] Empfängers wirke. Besonders in der Schrift: Daß die Worte u. s. w. und im großen Bekenntniß vom Abendmahl spricht er es aus: „Weil nun unser Leib mit solchen Werken soll leiblich umgehen und kann doch das Wort nicht vernehmen, wiederum, die Seele nicht kann hinaus fahren und leiblich mit dem Werk umgehen: so theilet's Gott also nach beiderlei Maße, und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den Leib, auf daß sie beide selig werden und einerlei Gnade genießen unter zweierlei Weise, einem jeglichen sein bescheiden Theil. . . . Das Herz kann's nicht leiblich essen; so kann's der Mund nicht geistlich essen. So macht's nun Gott gleich, daß der Mund für das Herze leiblich, und das Herze für den Mund geistlich esse, und also alle beide von einerlei Speise gesättigt und selig werden. Denn auch der unverständige Leib nicht weiß, daß er solche Speise isset, dadurch er solle ewig leben. Denn er fühlet nicht, sondern stirbt dahin und verfaulet, als hätte er sonst andere Speise genommen, wie ein unvernünftig Thier. Aber die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset" (94). „Darum soll der Zwingel nicht also schließen: wird Christus Fleisch gegessen so wird nichts denn Fleisch daraus, sondern — so wird nichts denn Geist daraus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und lässet sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset. . . Vergängliche Speise verwandelt in sich den Leib, der sie isset, diese Speise wiederum wandelt den, der sie isset, in sich und machet ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig, ewig" 101. Ebend.: „Weil denn der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden

und alles, was fleischlich an ihm ist, verdauen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er die isset leiblich, so verdauet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44 sagt: „Es wird der Leib geistlich auferstehen.“ .... Also wir, so wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige, lebendige Menschen macht; wie wir denn auch bereit sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wir's sehen.“ Vgl 120. 125. 135: „Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein: darum so muß er das Leben und Seligkeit unserem Leibe geben, wie seine Art ist.“ Luther beruft sich dafür auf die Väter der alten Kirche, insb. auf Irenäus, dessen Lehre er ausführlich erörtert 121 ff. 132 *). In den gr. Katechismus hat er diese Ansicht nicht aufgenommen, ohnerachtet der ähnlichen Aeußerungen über die Taufe (s. S. 36). Man hat daraus schließen wollen, sie sei ihm nur durch die Instanzen der Gegner abgedrungen und von ihm später aufgegeben worden; dieß ist jedoch ein Irrthum. Wie praktisch wichtig sie ihm war, sieht man daraus, daß sie auch in seinen Predigten zuweilen anklingt, z. B. Bd. 6, 467: „Gleichwie nun die Taufe zu dieser seligen Hoffnung uns weiset, also auch das Abendmahl unseres lieben

*) Es ist daher eine gründliche Verkennung des Sachverhalts, wenn J. Müller, evang. Union S. 308 sagt: Luther kann den himmlischen Stoff des Leibes und Blutes Christi nicht als lebendigmachende Kraft erkennen, sondern muß ihn eben lediglich als passiven Stoff fassen, als Mittel zu einem andern Zweck — als (bloses) Unterpfand zur Vergebung der Sünden.

Herrn Jesu Christi. Denn daselbst hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches uns doch ja genug sein sollte . . . sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nämlich Leib und Blut Jesu, wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brode und Wein zu einer Speise und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden" u. s. w.

Liegt nun aber hierin nicht ein Widerspruch mit der Grundlehre von der Bedeutung des Glaubens für das Heil? Man hat das oft gesagt, aber Luther antwortet selbst darauf: „Diesen Segen hat das leibliche Essen nur dann, wenn es zugleich ein geistliches Essen im Glauben ist"; — „habt ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß allein ein äußerlich Essen des Leibes Christi da sei? Haben wir nicht vielmehr also gelehrt, durch viel Bücher, daß da zwei Stücke zu merken sind: das Wort des Herrn: Nehmet, esset, und das leibliche Essen des Leibes Christi — und haben weiter gesagt, daß wer das Sakrament leiblich isset ohn solch Wort, oder ohne solch geistlich Essen, welches das Wort in's Herz fasset, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern auch schädlich?" 30, 85. 86. Aber umgewandt, fährt Luther fort, thut's auch das geistliche Essen ohne das leibliche nicht, sondern beides zusammen bildet den Einen Perceptionsakt, auf dem der Segen beruht. So glaube ich Luthern verstehen zu müssen. „Denn", sagt er, a. a. O.: „Der Mund, der Christi Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin das Herz isset; aber das Herze weiß wohl, was der Mund isset, denn es fasset die Worte und isset eben dasselbe geistlich, was der Mund leiblich isset" (98). An einer ganzen Reihe von Beispielen sucht er das zu erläutern; er erinnert an die Empfängniß Mariä, an die Hirten bei Bethlehem, an Simeon im Tempel, an das blut-

flüssige Weib, an die Zeugung Isaaks: da ist es überall ein leiblicher Gegenstand, der leiblich und geistlich zugleich empfangen, geschaut, berührt, gezeugt wird, und gerade auf der Einheit beider Weisen beruht der heilwärtige Erfolg. „Mit demselben Glauben in des Engels Wort empfing und gebar Maria im Herzen Christum geistlich zugleich, da sie ihn in ihrem Leibe empfing und gebar leiblich. Denn wo sie nicht hätte Christum in ihrem Herzen empfangen geistlich, hätte sie ihn nimmermehr empfangen leiblich" u. s. w. (89—93). Aehnlich verhält sich's auch hier: „Es ist einerlei Leib, den beide essen, der Mund und das Herz, ein jegliches auf seine Weise; das Herz kann's nicht leiblich essen, so kann's der Mund nicht geistlich essen; so macht's nun Gott gleich, daß der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse, und also beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden." — Das geistliche Essen besteht also hiernach nicht blos im Glauben, sondern darin, daß das leibliche Essen zugleich im Glauben, der das begleitende Wort faßt, geschieht. „Kein Zweifel, heißt es, daß wer Christus Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbe auch im leiblichen Essen geistlich isset und geistlich lebt" (95); es ist mithin ein Akt der ganzen Person gemeint — und daraus erklärt sich auch die Wirkung: „Das Herz isset das geistlich, was der Mund leiblich; weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben, um des Herzens willen, welches durch's Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbe ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset" (87). Man kann dieß eine mystische Ansicht nennen; sie ist es — aber sie ist die Wahrheit der Calvinischen, und schneidet zugleich das oft wiederholte Bedenken ab, als ob nach der Consequenz der luth. Lehre auch die Gottlosen mit dem Leibe Christi das Leben empfingen.

Von demselben Gesichtspunkt aus ist nun auch das zu fas-

sen, was Luther noch weiter über den Nutzen des Abendmahls lehrt. Es ist die gliedliche Einheit der Abendmahlsgenossen, und auch diese faßt er sowohl leiblich als geistig; leiblich, wenn er aus 1 Kor. 10, 16 rückwärts auf die Realität des Leibes Christi im Abendmahl schließt, vorzugsweise aber ethisch, indem er zeigt, wie uns das Nachtmahl sowohl ein Vorbild der rechten Communion, als den Impuls zur Bethätigung derselben gibt; das Vorbild sieht er mit den VV. darin, daß das Brod aus vielen Körnlein zusammengebracht ist, den Impuls darin, daß es uns drängt, uns auch an unsere Nächsten hinzugeben, das Gnadengut, das wir empfangen haben, auch ihnen mitzutheilen Bd. 29, 350 ff. In seinen Predigten legt er darauf großes Gewicht, er faßt da häufig den ganzen Segen in die beiden Stücke: „Trost der Vergebung und Einigkeit der Christenheit in einerlei Glaube und Liebe", Bd. 2, 209. 11, 167: „Dieß ist aber die Frucht, daß wir uns hinwiederum lassen essen und trinken, wie wir des Herrn Christi Leib und Blut gegessen und getrunken haben, und auch zu unserm Nächsten diese Worte sprechen: Nimm hin, iß und trink; daß es nicht ein Spott, sondern ein Ernst sei, daß du dich dahin giebest mit allem deinem Leben, wie Christus in diesen Worten dir gethan hat, mit allem, das er ist; als sollte er sagen: Da bin ich selber, der für dich wird gegeben, den Schatz schenke ich dir; was ich habe, das sollst du auch haben; wenn dir's mangelt, soll mir's auch mangeln; da hast du meine Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit, daß dich weder Sünde noch Tod, Hölle noch alles Unglück überwältigen soll: so lange ich gerecht bin und lebe, so lange sollst du auch fromm und lebendig bleiben. Solche Worte spricht er zu uns; die müssen wir auch fassen, und gegen unsern Nächsten reden, nicht allein mit dem Munde, sondern auch mit der That; nämlich also: Siehe, mein lieber Bruder, ich habe meinen Herrn empfangen, der ist mein, und habe nun übrig genug und alle Fülle; so nimm du nun auch, was ich habe, das soll Alles dein sein, und will es

auch für dich darsetzen; ist es nöthig, daß ich für dich sterben soll, so will ich's auch thun. Dieß Ziel ist uns hier in diesem Sakrament gesteckt, daß solche Beweisung gegen den Nächsten in uns erscheine" *).

So weit über Luthers Abendmahlslehre, wie er sie im Streit mit den Schweizern entwickelte. Er hat sie unmittelbar darauf in der einfachsten und bestimmtesten Gestalt, von aller polemischen Zuthat entkleidet, in seinen Katechismen (1528) ausgesprochen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt"; davon ließ er sich dann auch auf dem Marburger Kolloquium so wenig abdrängen (er bleibt dabei, der Text sei zu gewaltig), daß er gleich nachher den Gegensatz gegen die Reformirten in der Formel faßte: „daß sei wahrhaftig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut der Worte: das ist u. s. w.; und sei nicht allein Brod und Wein, wie der Widertheil fürgibt"; und in dieser Fassung sind die Marburger Artikel in die Schwabacher übergegangen und damit Grundlage der Augustana geworden. Mit nicht geringerer Entschiedenheit hielt er bei den Verhandlungen über die Wittenberger Konkordie (1536) an seiner Ueberzeugung fest und stellte sie nur ein Jahr später in den Schmalkald. Artikeln folgendermaßen als Bekenntniß der luth. Kirche auf: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein

*) Ueber die Vorbereitung auf das Abendmahl vgl. Bd. 2, 220 ff., wo der Ernst, den es gilt, hervorgehoben, 2, 246. 11, 164. 29, 353, insb. den groß. Katech., wo der Begriff „der Unwürdigen" näher erklärt und vor falscher unevangelischer Qual gewarnt wird.

gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen." III, Art. 6.

Eben dieß ist auch wesentlich der Sinn des X. Art. der Augustana mit seinem improbant secus docentes, wie man insb. aus Melanchthons eigener Erklärung in der Apologie ersieht: Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. — Et loquimur de praesentia vivi Christi. Er versteht wie Luther unter der wahren Gegenwart die substanzielle. In diesem Sinne ist die Lehre zum Dogma der luth. Kirche geworden. Und daran konnte auch weder die spätere Abweichung Melanchthons noch das Eindringen der Calvinischen Theorie in Sachsen irgend etwas mehr ändern *). Die Concordienformel hatte keine neuen Bestimmungen hinzuzufügen. Es galt da nur den status controversiae genau zu bestimmen, insbesondere die eben so irrige als verwirrende Behauptung abzuweisen, als ob nur die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf beiden Seiten verschieden gedacht würde, während es sich in der That um diese Gegenwart selbst handelt, die auch von Calvin negirt wurde **); es galt ferner eine Reihe von Mißdeutungen über das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den irdischen Elementen (Inclusion, Impanation) abzuwehren und übrigens das Dogma in seinem alten ursprünglichen Sinn und in der Vollständigkeit seiner vier

*) Weshalb wir nicht näher darauf einzugehen haben. Vgl. mein Bekennt. der luth. K. S. 170 u. Stahl a. a. O. c. 2 u. 3. insb. S. 86. 100 – 105.

**) Calvin selbst suchte allerdings im Streit mit Heßhuß den Differenzpunkt auf die oben bezeichnete Weise darzustellen; aber seine eigene

Momente geltend zu machen. Nur Einen Punkt, der in den vorangehenden Streitigkeiten lutherischer Seits nicht immer genug beachtet worden war, den Begriff der Handlung hebt die C. F. noch besonders hervor: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum, als das handelnde Subject aber bezeichnet sie ausdrücklich den Gottmenschen selbst, der das Abendmahl nicht nur einmal gestiftet hat, sondern fortwährend in demselben lebendig gegenwärtig ist. Er selbst theilt noch heute aus Kraft der ersten Einsetzung unter Brod und Wein sein Fleisch und Blut den Communicanten aus (S. C. Decl. art. X, n. 75. 89. 119. Mit dieser Bestimmung führt sie das Dogma auf seinen Zusammenhang mit der Christologie zurück und fügt den Schlußsatz hinzu, aus dem sich erst eine lebendige Anschauung unseres Sakramentes ergibt *). Wir haben sie durch unsere ganze Darstellung hindurch festgehalten. — Den

Lehre war die: nicht die Substanz des verklärten Leibes Christi, sondern eine von ihm ausgehende geistliche Wirkung, virtus, vigor efficacia ist das, was im Abendmahl mitgetheilt wird: corpus Christi non quoad substantiam (abest enim in coelo), sed quoad virtutem; vgl. Alex. Schweizer Glaubensl. Bd. 2, S. 648 und selbst J. Müller, die evang. Union S. 306. — Dagegen ist allerdings zuweilen von Lutheranern mit Unrecht behauptet worden, daß Calvin die Präsenz (oder vielmehr die Darbietung) jener virtus ex corpore Christi von dem Glauben des Empfängers abhängig mache; Calvin selbst verneint das entschieden — aber er macht gleichwohl das Maß des Empfangs abhängig von dem Maße des Glaubens (tantum accipimus — quantum afferimus fidei capacis), und damit nimmt er nicht nur den Schwachen im Glauben, für die das heilige Mahl doch auch da ist, allen Trost hinweg, sondern er reducirt faktisch die zuvor behauptete Objectivität der res s. auf ein unfaßbares Minimum.

*) Aus ihr erhellt zugleich, wie wenig diese praesentia actus in actu die praesentia substantiae in substantia ausschließt, vielmehr fordert.

Segen setzt die Concf. mit dem groß. Katech. in die Sündenvergebung, Stärkung des Glaubens und innigste Vereinigung der Glieder mit Christo dem Haupte und unter einander, wagt es also nicht, die letzten Consequenzen Luthers geltend zu machen, was wir als eine weise Zurückhaltung nur loben können, weil es sich hiebei um einen zwar der Hauptsache nach richtigen und wichtigen, aber auch schwierigen und von der h. Schrift nur angedeuteten Punkt handelt.

Auch unsere DD., so trefflich von ihnen, namentlich von Joh. Gerhard der ganze Artikel entwickelt wird, gehen doch nicht über Luther hinaus *). Wir bemerken daher nur, um nicht zu wiederholen **), daß sie die luth. Abendmahlslehre als die rechte Mitte zwischen der katholischen und reformirten betrachten, daß sie bei der dogmatischen Darstellung den Ausgangspunkt von der Person Christi und von seiner gottmenschlichen Gegenwart in der Kirche nehmen ***), das fundamentum doctrinae selbst aber in den Einsetzungsworten sehen; darauf hin lehren sie die vera et substantialis corp. et sang. Chr. praesentia, die unio sacramentalis mit den irdischen Elementen, die manducatio oralis — näher sacramentalis †), die am besten von Hollaz bestimmt wird:

---

*) Vgl. außer den schon genannten Fundamenta v. M. Chemnitz dessen Abhandlung im Examen C. T. P. II. und die Epist. de coena dom. in den Locis III; ferner: Mtth. Flacius Libelli de sacrament. controversia 1567; Aeg. Hunnius a. a. O. 301 de coena; Joh. Gerhard Loc. T. X.

**) Mit Verweisung auf Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens II, §. 129, Schmid, luth. Dogmat. §. 55. Kahnis a. a. O. S. 457 ff.

***) J. Gerh. X, 18. vgl. unten §. 70.

†) Vgl. Gerhard §. 16. 303 ff.: Man könne diese manduc. or. auch eine geistliche nennen, nur nicht im calvin. Sinne, wornach der Glaube das aufnehmende Organ ist, sondern hinsichtlich des Objects, welches das σῶμα πνευματικὸν ist, und hinsichtlich

Unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. Panis et vinum ore accipitur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter; endlich die communio indignorum. Die schwierige Frage, warum doch Leib und Blut besonders ausgetheilt werde, lassen sie unbeantwortet *), und in der Ansicht über die Bedeutung der Consecration verrathen sie ein gewisses Schwanken, indem sie zwar die katholische Theorie, die auf eine magische Wirkung der vom Priester über die irdischen Elemente gesprochenen Einsetzungsworte hinauskommt, abweisen, aber zweifelhaft lassen, ob die unio sacram. in und mit der Consecration eintrete, oder erst in dem Moment der Darreichung und der Perception: was mir, vom Gesichtspunkt der Handlung aus, als das allein Richtige erscheint **).

---

der Art des Genusses, der ein mystischer und übernatürlicher ist — im Gegensatz zur manducatio capernaitica. Doch behält er, um Mißverständnisse zu vermeiden, dafür lieber den Ausdruck mand. sacramentalis bei und reservirt die m. spiritualis jenem Akte des Glaubens, der im Sakrament das Heil in Christo ergreift, aber auch außerhalb desselben statt findet.

*) Joh. Gerh. a. a. O. c. 15.

**) Gut Gerhard a. a. O. S. 270: Non quidem tribuimus recitationi verborum institutionis hanc vim, ut corpus et sanguinem Christi occulta aliqua virtute, verbis inhaerente, praesentia faciat; sed profitemur, quod praesentia corp. et sang. Chr. a sola voluntate et promissione Christi . . dependeat. Doch habe die Recitation dieser Worte keine blos historische, sondern auch eine conservative Bedeutung, vermöge deren die irdischen Symbole vere et efficaciter ad usum sacrum destinantur, ut in ipsa distributione sint corporis et sang. Christi κοινωνία. Ebend. 262 u. 276: Vera eucharistiae consecratio consistit non tantum in quinque illorum verborum

Für uns sind nur noch ihre Aussagen über die finis von besonderer Wichtigkeit, sofern sich darin recht deutlich der Zug verräth, dem heiligen Mahle eine specifische, über die der Taufe hinausgehende, Segenswirkung zu vindiziren. Im Allgemeinen nämlich fassen sie das Verhältniß beider so: ut illud est sacramentum initiationis, ita hoc est sacramentum confirmationis. Per baptismum regeneramur et renovamur, per s. coenam alimur et nutrimur ad vitam aeternam. Per bapt. Christo inserimur, usu coenae s. incrementum spirituale accipimus (Gerh. X, 365). Näher bestimmen sie dann die finis principalis dahin: 1) Obsignatio promissionis evangelicae de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio; 2) insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam aeternam. Den letztern Punkt, auf den es uns vornehmlich ankommt, begründet J. Gerhard dadurch, daß wir im Abendmahl Christi Fleisch, welches als solches lebendig machend ist, genießen; daher strömen uns aus ihm, wie den Reben aus dem Weinstock, neue, geistliche Lebenskräfte zu (ex vivifica Christi carne, novae vires). In sofern nennt er es spiritualis interioris hominis cibus — qui non alteratur nec transmutatur in nobis, sed nos alterat et transmutat ut divinae naturae consortes efficiamur; es ist dieß eine zu der Wirkung des Wortes noch hinzukommende, dieselbe potencirende Wirkung, zugleich eine Vergewisserung der

---

prolatione, sed in eo, ut faciamus, quod Christus fecit, hoc est, ut panem accipiamus, benedicamus, distribuamus ac manducemus, juxta Christi institutionem. Ausführliche Erörterungen von dem Herausgeber zu S. 442 ff.: Die luth. Theologen seien sämmtlich darin einverstanden, daß nicht die blose Recitation, sondern die ganze Handlung erforderlich sei ut effectus consecrationis sequatur. Die Differenz sei nur: daß die Einen allein den Einsetzungsworten die Consecration zuschreiben, während die Andern das Bittgebet damit verbunden wissen wollen.

künftigen Auferstehung, eine Bestärkung der Glaubenshoffnung, daß eben dieser Leib des Todes dereinst werde aus dem Staub zum seligen Leben auferweckt werden quia vivifica Christi corpore est nutritum. Noch tiefer geht Gerhard in einer Anmerkung S. 304: Sicut baptismus non solum animam, sed totum hominem, anima et corpore regenerat, sic corpore et sanguine Christi non solum anima sed etiam corpus, seu totus homo anima et corpore ad vitam spiritualem, coelestem et aeternam nutriuntur; quando igitur eucharistia dicitur cibus animae (ein Seelenessen) id accipiendum est sensu inclusivo, non exclusivo. Aehnlich Hollaz, wenn er sagt: die unio mystica werde durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi enger und fester, und dann hinzusetzt: profecto ineffabilis charitatis indicium est, quod Christus non contentus habitasse in nobis spiritualiter per fidem insuper corpore et sanguine suo per specialem approximationem ad nos veniat, et sic corpori pariter ac animae nostrae se conjungat — ein Unterpfand der seligen Unsterblichkeit, fügt auch er hinzu. — Entschiedener noch machte letzteres geltend Aeg. Hunnius: Rettung der sächsischen Visit. Artikel vom J. 1539: „Daß man einwendet, der Leib Christi sei nicht eine Speise des Leibes, sondern der Seelen u. s. w., antworten wir: der Leib Christi ist zwar keine solche Speise des Leibes, wodurch unser Leib zum irdischen Leben würde erhalten; er ist aber eine himmlische Speise nicht der Seelen allein, sondern auch unseres Leibes, dadurch der ganze Mensch nach Leib und Seel zu dem unvergänglichen, himmlischen Leben ernährt wird"; und Calov Syst. IX, 385. 386: die Wirkungen des Abendmahls sind: 1) vitae aeternae collatio — siquidem ipsum corpus vivificum, quod pro mundi vita datum est quodque mundo dat vitam, ibi accipimus et manducare possumus; 2) beata e mortuis resurrectio; quum enim ob carnis Christi perceptionem nos gloriosae e morte resurrectionis participes

reddamur, quia caro Christi vivifica manet in nobis et nos in ea, oportet beatam resurrectionem nostram ab hac unione corporis Christi promoveri — mit Berufung auf die VV. *). —

Unter den übrigen Segenswirkungen, die uns. DD. aufführen, ist das bedeutendste die gegenseitige Einigung der Glieder Christi, insb. die Belebung der brüderlichen Liebe, z. B. J. Gerhard 371: ut unum corpus mysticum reddamur.

Wir sehen, unsere DD. gehen auf demselben Wege vorwärts wie Luther, nur mit größerer Vorsicht. Eben so die neuern lutherischen Bearbeiter des Dogma, insb. Sartorius, der dasselbe, nachdem es unter den Händen des Rationalismus auf den Zwinglischen Standpunkt zurückgeführt **) und sodann alles Inhaltes entkleidet worden war, zuerst wieder in Angriff genommen und es in seinem Verhalten zur katholischen und reformirten Doktrin dargestellt, und späterhin noch kurz vor seinem Ende, zum Gegenstand eingehender Meditationen gemacht hat ***). Er dringt hier darauf, „daß die Segenswirkung des Abendmahls dem ganzen Menschen nach Leib und Seele gelte, wobei der Leib um so weniger leer ausgehen dürfe, als auch er durch die Sünde

*) Die Gegenbemerkung J. Müller's a. a. O. S. 309: daß dasselbe auch von den Unwürdigen gelten müsse, wenn auch sie Leib und Blut Christi genießen — ignorirt Alles, was schon Luther und mit ihm die DD. gegen diese irrige Consequenz gesagt haben.

**) Den Anfang dazu machte Heumann's (nach seinem Tode veröffentlichter) „Erweis, daß die Lehre der reform. Kirche vom Abendmahl die rechte sei" 1764; der jedoch in den Götting. gel. Anzeigen als ein Abfall von der Wahrheit bezeichnet und aus der Altersschwachheit des Verfassers erklärt wird.

***) Ersteres in den Dorpater „Beiträgen" 1832, letzteres in den „Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes u. s. w." 1855; S. 222.

corrumpirt sei; die sinnliche Natur, das leibliche Leben des Menschen solle dadurch geheiligt, vergeistigt, für die dereinstige Herrlichkeit zubereitet werden.“ Vgl. auch Martensen, Dogmatik §. 261 ff. — Wir haben also den Consensus der luther. Dogmatiker für uns, wenn wir dem heiligen Mahle eine specifische Segenswirkung zu vindiciren suchen; nur möchten wir ihr einen bestimmten Ausdruck geben. Am nächsten berührt sich unsere Auffassung mit der J. Gerhards.

§. 70.

Wir haben unserer Aussage über Taufe und Abendmahl keinen besondern Abschnitt über das Sakrament vorausgeschickt, weil die Lehre davon nichts anderes ist, als die Aufzeigung des jenen beiden Handlungen Gemeinsamen unter Abstraktion von dem, was den einzelnen eigenthümlich ist. Jetzt am Schlusse, bedarf es nur eines kurzen Rückblicks, um das Wesen des Sakramentes an sich und im Verhältniß zu dem Worte zu bestimmen; denn nur aus dem Verhältniß zu diesem läßt sich Bedeutung und Wesen der Sakramente verstehen. Es ist ein Verhältniß der Einheit und des Unterschiedes.

Die Einheit liegt am Tage und ist auch allgemein anerkannt. Beide, Wort und Sakrament, fallen unter den gemeinsamen Begriff der Gnadenmittel, beide dienen der Zueignung desselben Einen Heiles an den Menschen; dieß ist ihr gemeinsames Ziel. Beide sind Selbstbezeugungen Christi durch menschlichen Dienst und kreatürliche Vermittlungen, beide tragen das Heil, das sie dem Menschen vermitteln, den Einen Christus in sich: das Wort den göttlichen Geist, das Sakrament das gottmenschliche Wesen des Herrn. Dieß ist ihre gemeinsame Natur. Beide sind also lebenskräftige, inhaltsvolle Mittel des Heils. Diese Gleichheit beider darf schlechterdings nicht verkannt oder verletzt werden.

Innerhalb dieser Gleichartigkeit muß aber auch ein Un-

terschied zwischen beiden bestehen, und dieser Unterschied muß zunächst in der Wirkungsweise liegen. Was nun diesen Unterschied betrifft, so kann es sich damit — das können wir schon im voraus sagen — jedenfalls nicht so verhalten, daß das eine dieser beiden Gnadenmittel das andere ersetzen, der Gebrauch des Wortes den des Sakramentes und umgewandt überflüssig machen könnte. Vielmehr dürfen wir es von der göttlichen Weisheit, die sonst so sparsam in der Wahl ihrer Mittel ist, erwarten, daß die eigenthümliche Wirkung des einen Gnadenmittels immer an der des anderen ihre Ergänzung finden und dessen Mitwirkung erfordern, das Ziel also, die vollständige Heilszueignung, nur durch das Zusammenwirken beider werde erreicht werden. Wirklich aber ergänzen sie einander nur dann, wenn jedem derselben etwas eignet, was dem andern mangelt, jedes also eine specifisch verschiedene, die des andern ergänzende Wirkungsweise ausübt. Diese Differenz richtig zu bestimmen, ist die Aufgabe.

Irrig bestimmt, das ergibt sich schon aus dem Obigen, wird sie jedenfalls, wenn man entweder die Objectivität der Sakramente, oder die Lebenskräftigkeit des Wortes herabsetzt, wenn man jene für blose Zeichen und Siegel der Gnade erklärt, dieses für ein bloses Zeugniß von Christo, das der Macht entbehre, seinen Inhalt dem Menschen einzubilden. Beide wirken und geben, was sie sagen und bedeuten. Aber auch darauf können wir den Unterschied nicht beschränken, daß das Wort Rede, das Sakrament Handlung sei. Denn allerdings ist letzteres Gottesthat im eminenten Sinne, und zwar eine applicative, speziell der Person geltende, durch sichtbare Elemente sich vermittelnde That Gottes; allein auch das Wort ist, als verkündigtes, etwas Thatsächliches und auch ihm fehlt der applicative Charakter nicht, besonders in der Form der Absolution, während hinwiederum die Besieglung, welche die Sakramente dem Glauben gewähren, durch das Wort, in das

sie gefaßt sind, bedingt ist. Man sagt zwar häufig, daß die sakramentlichen Zeichen der menschlichen Schwachheit eine Handhabe darbieten und so den Glauben erleichtern, allein es fragt sich erst noch, ob es nicht leichter sei, den Glauben auf das klare Wort als auf diese mystischen Zeichen, die uns das Wort erst deuten muß, zu gründen? Das Letztere ist vielleicht das schwerere. Die Differenz wird also noch anders zu bestimmen sein. Von unserer Darlegung (§. 62—69) aus läßt sie sich in folgende Sätze fassen:

1) Das Wort wirkt ein neues Verhalten der menschlichen Persönlichkeit, das Sakrament ein neues Verhältniß. Ein neues Verhalten der menschlichen Persönlichkeit wirkt das Wort dadurch, daß es ihr seinen Inhalt, das Heil, auf dem Wege successiver Entfaltung erschließt, vermittelt, einbildet. Ein neues Verhältniß des Menschen zu Gott wirkt das Sakrament dadurch, daß es ihn mit einem male in die Heilsgemeinschaft versetzt. In einem Momente, mittelst Eines Aktes pflanzt die Taufe den Einzelnen in Christum und in seine Gemeinde ein, in einem Momente theilt uns Christus im Abendmahl seine verklärte Leiblichkeit zum Genusse mit. Während sich dort die Wirkung in die Breite auseinanderlegt, faßt sie sich hier in den Akt Eines sakramentlichen Vollzugs zusammen. In sofern ist also die Wirkung des Wortes mehr explicativ und discursiv, die der Sakramente drastisch, concentrirt *). Dieser Unterschied geht aber 2) darauf zurück, daß das Wort mit seinem Zeugniß an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen sich wendet und nicht nur auf sie, sondern auch in ihr und mittelst ihrer auf den ganzen Menschen wirkt, das Sakrament an die menschliche Natur, unter der wir aber — was wir hier geflissentlich wiederholen —

*) Von dem gegenseitigen Unterschiede der beiden Sakramente sehen wir hier noch ab.

keineswegs blos die Leiblichkeit verstehen, sondern den ganzen geistleiblichen Wesensbestand des Menschen, welchen das Ich reflectirend eben so von sich unterscheidet, als es sich mit ihm zur Einheit zusammengeschlossen weiß. Auf diese Seite des menschlichen Seins, auf dieses Gebiet, das sich dem Bewußtsein nie völlig erschließt und doch in einem innigen Rapport mit ihm steht, bezieht sich unmittelbar die Wirkung der Sakramente, während die des Wortes immer zunächst an Intelligenz und Willen ergeht und erst durch Vermittlung derselben den menschlichen Wesensgrund erfaßt. Befremden kann uns das nicht. Ist es doch selbst auf dem allgemein menschlichen Lebensgebiete nicht das denkende Ich, nicht das reflectirende Bewußtsein, sondern das Herz, aus dem die großen, schöpferischen Gedanken quellen. Hier, im tiefsten Innern liegt die Schatzkammer auch des geistigen Lebens; wie lange arbeitet oft darin der Geist im geheimnißvollen Weben bis ihm plötzlich eine große Idee oder ein mächtiges Prinzip in's lichte Bewußtsein tritt — und ist sie ihm aufgegangen, dann steht er überrascht davor: es ist nicht sowohl ein Produkt, das sein Denken erzeugt hat, als vielmehr eine Geburt, die er erlebt hat. So tief bedeutsam ist diese Seite des menschlichen Wesens. Sollte sie es nicht auch für das Heilsgebiet sein, sollte sich nicht die heilszueignende Gnade ihm vor Allem zuwenden? Daß es so ist, bedarf nach den vorhergehenden §§. keines weitern Beweises mehr; jeder unbefangenen Betrachtung nicht nur des heiligen Mahles, sondern auch der heiligen Taufe drängt es sich fast unwiderstehlich auf. Und diese Wahrnehmung weist dann 3) auf einen noch tieferen Hintergrund hin, nämlich darauf, daß das Wort das Medium ist, wodurch der Geist Christi sich unserer selbstbewußten Persönlichkeit mittheilt, um in ihr den heilsaneignenden Glauben u. s. w. zu schaffen, das Sakrament hingegen, das Medium, das uns in die Gemeinschaft der heiligen Menschennatur Christi versetzt (Taufe) und

uns dieselbe zu genießen gibt (Abendmahl); wie sich gleichfalls aus unserer Darstellung der einzelnen Sakramente ergibt. Dazu kommt noch 4) was damit auf's engste zusammenhängt, daß die Taufe den Menschen in den Organismus der Gemeinde Christi, des erhöheten Gottmenschen, versetzt, das Abendmahl darein vertieft, wie denn nach der gesammten kirchlichen Praxis die Taufe erst zum Glied der Kirche, die Theilnahme am Abendmahl zum Gliede der Confession macht; die Sakramente sind also die kirchenbildenden Mächte, während umgewandt diese ihre Bedeutung gerade darauf beruht, daß sie Handlungen der Gemeinde (der Kirche) des Herrn sind — ein Umstand, der nicht immer genug betont wird.

In diese vier Punkte werden wir also den Unterschied der beiden Gnadenmittel setzen dürfen.

Dieser Unterschied aber steht im engsten Zusammenhange mit Wesen und Zweck der gesammten Erlösung und empfängt hinwiederum von ihr sein volles Licht. Der Mensch ist kraft der Schöpfung die lebendige Einheit von Natur und Persönlichkeit (Substanz und Bewußtsein, Etwas und Ich, vgl. §. 19). Diese Einheit macht ihn zur Person. Wie nun die Sünde den ganzen Menschen, seinem Person- und Naturleben nach, von Gott losgerissen und beide Lebensgebiete zerrüttet hat, so will die Erlösung den Menschen nach diesen beiden Beziehungen heilen und der Heilsgemeinschaft theilhaft machen; ganz will sie ihm dem ganzen Christus zueignen. Und eben darauf bezieht sich die verschiedene Stellung und Wirkung des Wortes und Sakramentes. Jedes derselben hat sein Absehen auf den ganzen Menschen, aber jedes erfaßt ihn unmittelbar an einer andern Seite: das Wort an der selbstbewußten Persönlichkeit, das Sakrament an der Seite des Naturlebens, um dann von da aus mittelbar auch auf die andern zu wirken (denn auch das Wort wirkt durch das persönliche Wollen und Denken auf's Herz, und die Taufe vom

Herzen aus, in das sie den Geist der Wiedergeburt hineinlegt, auf das Ich) —; das Wort vermittelt ihm die Gemeinschaft des Geistes Christi, das Sakrament die Gemeinschaft der verklärten Menschennatur Christi, auf daß also dem ganzen Menschen das ganze Heil zugeeignet, die ganze Person errettet, geheiligt werde. Und das nicht so, als ob beiderlei Wirkungen schlechthin außer einander lägen: beim Sakramente treffen sie in sofern zusammen, als ja dasselbe in's Wort gefaßt ist, insb. beim Abendmahl, welches nur für bereits zum Selbstbewußtsein entwickelte Personen bestimmt ist.

Von hier aus erhellt erst recht die Bedeutung beider Gnadenmittel für den Einzelnen, ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und ihre Unterschiedlichkeit; man erkennt, daß keines das andere überflüssig macht, jedes am andern seine nothwendige Ergänzung hat. Ohne das Wort wäre das Sakrament ein stummes Räthsel; ohne die Glauben schaffende Wirkung des Wortes bliebe das Verhältniß, in welches die Taufe den Menschen zu Gott setzt, ein rein objectives, die Gabe des h. Geistes, die sie in sein Herz einsenkt, ein ungehobener Schatz im Acker; ohne den aneignenden persönlichen Glauben kommt es, trotz Taufe und Abendmahl, zu keiner persönlichen Heilsgemeinschaft mit Christus, zu keiner persönlichen Rechtfertigung und zieht sich die sakramentliche Gnadenmittheilung, ohne ihren Segen entfalten zu können, allmählig wieder zurück, oder wird schlüßlich dem Empfänger zum Gericht. Darum behält das Wort die erste Stelle in der Heilsökonomie; denn im Glauben liegt die Entscheidung für das Heil. Wer ohne eigene Schuld der Sakramente entbehrt, kann möglicher Weise aus Gnaden selig werden, allein durch den Glauben. Hinwiederum aber fehlt auch einem solchen noch etwas zur vollen und allseitigen Heilsgemeinschaft, es fehlt dem seiner Natur nach subjectiven Glauben das Siegel der objectiven Gottesthaten, es fehlt dem Gläubigen die tröstliche Gewißheit, daß auch diejenige Seite seines Wesens,

die selbst der geheiligte Wille nie völlig in seine Gewalt bekommt, in die reale Gemeinschaft mit Christo aufgenommen sei, es fehlt dem geistig-ethischen Leben der Realgrund der gottmenschlichen Natur Christi, in den es sich einsenken, und aus dem es sich nähren könne, es fehlt dem Einzelnen die Eingliederung in das christliche Gemeinwesen; es ist überhaupt das ganze Christenleben noch zu einseitig spiritualistisch, daher auch noch weit mehr den Schwankungen und Einflüssen des Naturlebens ausgesetzt; der verklärte Gottmensch ist dem neuen Menschen noch nicht vollständig angeeignet: erst durch das Zusammenwirken beider Gnadenmittel, des Wortes und der Sakramente, wird der Eine Heilszweck völlig erreicht. Dieß ist unsere Anschauung, welche, wie wir hoffen, der Schrift entspricht.

Sie bewährt sich aber auch dadurch, daß sie uns in ihrer Rückbeziehung den Schlüssel zum Verständniß der Eigenthümlichkeit der Sakramente darbietet. Denn sie läßt uns den Grund erkennen, warum sich hier die göttliche Wirksamkeit der natürlich-irdischen Elemente zu ihrer Vermittlung mit dem Menschen bedient. Es ist dieß keine willkührliche Veranstaltung des Herrn, geschieht auch nicht um unserer Schwachheit willen, sondern einfach deshalb, weil es sich dabei um eine gottmenschliche Wirkung auf den ganzen substanziellen Wesensbestand des Menschen handelt, und dafür sind die einfachsten Elemente des Naturlebens die allein geeigneten Träger, während Rede und Sprache die entsprechendsten Mittel für den Verkehr mit der selbstbewußten, wollenden Persönlichkeit sind. Selbst die Wahl gerade dieser bestimmten Substanzen ist keine zufällige; sie sind die edelsten und reinsten, die es in dem ganzen Naturleben gibt, und nicht nur, wie wir Oben sagten, die durchsichtigsten Abbilder dessen, was die Sakramente wirken, sondern wohl auch den höhern Potenzen am durchdringbarsten. Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen, bis

zu der Behauptung, daß in der Aufnahme dieser irdischen Elemente in den Dienst des Geistes eine Weissagung auf die künftige Verklärung der Natur, auf die dereinstige Durchdringung der gesammten Kreatur von dem himmlischen Leben liegt. — Es ist jedoch noch ein tieferer Grund, ich möchte sagen der Hintergrund dieses Grundes, auf den unsere Anschauung hindeutet: daß sich uns der Geist Christi durch's Wort bezeugt, wird sich näher daraus erklären, daß der Geist die Stätte der göttlichen Heilsgedanken, die naturgemäße Offenbarungsform des Geistes aber das Wort ist, wie denn der Herr selbst im Worte sein gottmenschliches Selbstbewußtsein ausgesprochen hat; sollten nun nicht umgewandt für die Mittheilung seiner geistleiblichen Menschennatur die irdischen Substanzen des Brodes und Weines deshalb die naturgemäßesten Medien sein, weil er selbst dereinst mit ihnen seine jetzt verklärte Leiblichkeit genährt hat, wie er denn auch künftig, im Reich der Herrlichkeit in neuer Weise beides mit den Seinigen genießen wird? Doch wie dem sei —

Jedenfalls läßt sich von unserer Anschauung aus erkennen, warum gerade die Sakramente die kirchenbildenden Mächte sind: indem sie den Menschen an der Naturseite erfassen, erfassen sie ihn an der Seite seines Wesens, die ihn zum Gliede der Gattung macht; denn eben die natura humana ist das allen einzelnen Individuen Gemeinsame; und so erscheinen diese Gnadenmittel ganz geeignet, den Menschen aus dem Boden der alten natürlichen Menschheit in die Gemeinschaft der christlichen Kirche, der neuen Menschheit, herüber zu verpflanzen; sie heiligen seine Gattungsnatur und machen sie eben damit zum Gliede jenes großen geistleiblichen Organismus, der sein lebendiges Haupt an dem erhöheten Gottmenschen hat. —

Unsere Fassung erleichtert endlich nicht nur die Lösung mehrerer schwieriger Fragen, z. B. nach dem Verhältniß der Wiedergeburt, welche die Kindertaufe, zu der, die das Wort in Er-

wachsenen wirkt — sondern sie erklärt es auch, warum gerade die Sakramente so vorherrschend den Charakter des Geheimnisses an sich tragen; denn das tiefinnerste Wesen der Natur und ihr Verhältniß zum Geiste ist uns verhüllt. So gewiß der Rapport zwischen dem Natur- und Personleben und zwischen dem leiblichen und geistigen Leben ist, so breitet sich doch ein Geheimniß darüber aus, das keine menschliche Forschung ganz zu durchdringen vermag.

Erweist sich so unsere Auffassung als ein Schlüssel zum Verständniß der Sakramente, so wird sie daran eine Bestätigung ihre Richtigkeit haben.

Die gegenseitige Beziehung beider Sakramente auf einander bedarf hiernach kaum mehr der Erörterung. Sie verhalten sich augenscheinlich wie Einpflanzung und Förderung, Begründung und Ausgestaltung der Gemeinschaft mit Christo; das Abendmahl greift mit seiner Wirkung auf den durch die Taufe gelegten Grund zurück, so jedoch, daß es ein specifisches Mehr gewährt (§. 69). Und erst dadurch tritt seine hohe Bedeutung für die Heilsökonomie in's rechte Licht. In der Praxis aber ist ihre gegenseitige Beziehung keine unmittelbare, sondern es tritt zu beiden und zwischen beide immer das Wort vorbereitend und überleitend hinzu. Die Taufe setzt (bei Erwachsenen), um ihre Segensmacht zu offenbaren, eine vorangehende Wirkung durch's Wort voraus, und was sie in das tiefinnerste Wesen der Menschen einpflanzt, will selbst wieder erst durch's Wort der Persönlichkeit vermittelt sein, um im Abendmahl seine volle Ausgestaltung finden zu können. Aber auch das Abendmahl bedarf, um seine Heilswirkung auszuüben, des klaren, die Herzen erschließenden Zeugnisses des geisterfüllten Wortes.

Darauf hin werden wir nun den gottgeordneten Heilsweg, wie er durch das Ineinandergreifen der beiden Gnaden-

mittel und der beiden Sakramente insonderheit sich vollzieht, darzustellen vermögen.

Der kirchliche Consensus und der gegenwärtige Stand der Frage.

Der Protestantismus hatte sich in seinen Anfängen — und damit greifen wir auf §. 65 S. 368 u. 375 zurück *), den älteren Augustinischen Begriff des Sakraments (est signum rei sacrae sive invisibilis gratiae forma visibilis) angeeignet und denselben im Interesse der Rechtfertigungslehre entwickelt. Hiernach sind ihm die Sakramente: ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae; ihre Bestandtheile: verbum et elementum; ihr Zweck: die göttliche Gnade, d. h. die durch Christum erworbene, sündenvergebende, rechtfertigende Gnade, die gratia evangelica, welche das Wort bezeugt und verheißt, dem Menschen zu bezeugen, zu verbürgen, zu besiegeln. Gleichsam wie in einer Bilderschrift stellen sie ihm diese Gnade dar, wie ein Siegel, das unter eine Urkunde gedrückt wird, vergewissern sie dieselbe dem Einzelnen, damit er sie desto leichter sich im Glauben aneignen könne. So sind sie also signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, proposita ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur iis, Aug. XIII. Und wie sie dem Glauben zur Stärkung dienen, so setzen sie ihn hinwiederum, wenigstens in irgend einem Maße, voraus. Ihre Wirkung ist sohin mit der des Wortes identisch: idem effectus verbi et sacramentorum. Dieß ist die Ansicht von den Sakramenten, wie sie sich bei Luther bis etwa 1520 **), bei Melanchthon, überhaupt in den Anfängen der Reformation

---

*) Da wir den Begriff des Sakraments erst hier erörtern, uns. DD. aber ihn vor der Lehre von den einzelnen Sakramenten abhandeln, so sind einige Wiederholungen unvermeidlich.

**) Vgl. §. 65.

vorfindet und auch in den älteren Bekenntnissen der luth. Kirche überall durchklingt (obwohl darin selbst ihr Begriff nicht aufgeht). Sie steht im direkten Gegensatz gegen die römische Lehre von der Wirksamkeit der Sakr. ex opere operato; vgl. Augsb. Conf. Art XIII. Apol. VII. Mit dieser Bestimmung wird also nicht nur von dem, was die sichtbaren Zeichen in sich tragen, noch völlig abgesehen (vgl. §. 65. S. 368), es wird nicht einmal ausgesagt, daß sie uns die Heilsgnade vermitteln. Die signa und ritus stehen nur äußerlich neben dem Wort der Verheißung, sie sind blos äußerliche Zeichen und Unterpfänder derselben, das Wort die Hauptsache, das allein heilwärtige und heilwirkende. Bei dieser Auffassung bleibt Zwingli stehen, ja er entleert sie noch, vgl. S. 85.

Die lutherische Kirche konnte sich mit dieser dürftigen Ansicht nicht begnügen. Sie hatte von vorn herein den Grundsatz aufgestellt, daß der Begriff des Sakramentes weder nach der Etymologie des Wortes, noch auch nach irgend einer vorausgesetzten Ansicht, sondern lediglich nach dem zu bestimmen sei, was die Schrift über Taufe und Abendmahl aussage *). In dem Maße, als sie in das Wesen dieser Mysterien eindrang, mußte sich daher auch ihr Sakramentsbegriff vertiefen. Es wurde ihr alsbald klar, daß es sich dabei keineswegs um blose Zeichen (nuda signa), oder nur um eine Besieglung, sondern um wirkliche Darbietung, Vermittlung und Mittheilung der Gnade handle. Dieß ist die zweite Stufe ihrer Sakramentslehre. Auch auf ihr ist die Analogie des Sakraments mit dem Wort der vorherrschende Gesichtspunkt, aber — und das ist der Unterschied — die Sakramente stehen nun nicht mehr als ein bloses Zeichen neben dem Wort, sondern sie haben das Wort zu einem wesentlichen Bestandtheil ihrer selbst, und vermitteln die im Wort, in

---

*) Vgl. die gründlichen Erörterungen bei Chemnitz. Ex. Conc. Trid. P. II, loc. 1 de sacramentis in genere.

der Verheißung bezeugte Gnade dem gläubigen Empfänger (offerunt, exhibent, conferunt, applicant et obsignant). Zu dieser tieferen Fassung war Luther schon frühzeitig im Kampf mit den Spiritualisten durchgedrungen; sein realer Begriff von dem Worte Gottes führte ihn mit Nothwendigkeit dahin *). Er hat sie dann im groß. Katechismus, in dem Artikel von der Taufe, ausführlich dargelegt, auch in der Augsburg. Conf. Art. XIII ist sie wenigstens angedeutet: utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur; in der Apologie ist deutlich ausgesprochen: sacramentum est opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod affert cerimoniae annexa promissio, in den Schmalkald. Art. bei der Lehre von der Taufe und dem Abendmahl mitenthalten. Wir können sie die altprotestantische nennen **). Dogmatisch ausgebildet wurde sie insb. von M. Chemnitz a. a. O., von Flacius ***), von Aegidius Hunnius †), in den Gießner Dissertationen v. J. 1604 an, am gründlichsten dargelegt von Joh. Gerhard. Bis auf ihn ist sie die herrschende geblieben. Sie will aber näher in's Auge gefaßt sein.

Ihre Eigenthümlichkeit besteht zunächst darin, daß sie die beiden Bestandtheile des Sakramentes (substantialia sacr.), Wort und Element, organisch auf einander bezieht und in den Begriff

---

*) S. § 65 S. 370. Vgl. §. 98 S. 29.

**) Sie findet sich bei Selnecker Exam. ord., bei Heerbrand, Comp. theol. 1578. Deus semper verbo promissionis suae signa quaedam et sacramenta addidit, ut spiritualia per corporalia nobis exhiberet; bei Heßhus, vgl. Heppe, Dogmatik. 3. Bd. S. 77.

***) Flacius, in vielen Schriften, insb. Apologia pro suis demonstrationibus 1567; Appendix 336.

†) A. a. O. Articulus de sacram. 1590.

der Handlung zusammenfaßt. So, als ein in sichtbare Zeichen gekleidetes, in die Handlung gefaßtes Wort (als verbum vestitum, verbum visibile) unterscheidet sich das Sakrament von dem verbum nudum, und wird, wie dieses an sich, zum Mittel, wodurch uns Gott seine Gnade darbietet, besiegelt und innerlich vermittelt. Non est dubium, sagt Chemnitz, quod in Novo Test. verbum evangelii sit potentia Dei ad salutem omni credenti; certum est et hoc, Christum ad hunc usum instituisse sacramenta N. Testamenti, ut per illa, tamquam per visibile verbum, offerret, exhiberet et obsignaret credentibus beneficia evangelii. — Duobus modis solet Deus cum hominibus agere . . aliquando evangelium simpliciter per se, sive nudum proponitur, aliquando vero vestitum, seu visibile factum certis a Deo institutis ritibus seu sacramentis. So tritt das (in's Wort gefaßte) Sakrament selbstständig neben das Wort: Sicut evangelium est medium organum, seu instrumentum, per quod Spirit. s. efficax est, proponens, offerens, exhibens gratiam Dei ad salutem omni credenti: ita etiam sacramentis tribuitur virtus seu efficacia, non quod in sacramentis extra seu praeter meritum Christi et efficaciam Spiritus s. quaerenda sit gratia ad salutem, sed sacramenta sunt causae instrumentales, ita quod per illa media seu organa Pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare, Filius meritum suum communicare credentibus, Spiritus s. efficaciam suam exercere ad salutem omni credenti *). Noch klarer

---

*) A. a. O. 296. 298. — Diese Anschauung wird mißverstanden, wenn man sie dahin deutet, als habe hier das Sakrament (als Ritus und Zeichen) nur eine unterpfändliche Bedeutung. Dagegen verwahrt sich Chemnitz selbst, a. a. O. 295 und in den Locis III p. 379 wenn er sagt: Cavendum est, ne cum sacramentariis veram sacramentorum efficaciam enervemus, quasi

und bestimmter J. Gerhard L. IX, 207: Die requisita sacr. sunt verbum et elementum; das Wort begreift den göttlichen Befehl und die göttliche Gnadenverheißung in sich; die sichtbaren Elemente sind signa der göttlichen Heilsgüter, ihrer Darbietung und Mittheilung; aber keineswegs geht der Begriff des Sakraments in dem Zeichen auf, sondern: sacramenti genus est actio (216). Sacramenta sunt actiones divinae et sollennes, — quia Deus nobiscum in illis agit et vicissim cum Deo nobis in illis res est. Die causa principalis efficiens ist Gott, der Dreieinige, insb., was bei den neutestl. Sakramenten durchaus nicht ausgeschlossen werden darf, der Gottmensch: Statuimus Christum θεάνθρωπον tum in institutione tum in dispensatione sacramentorum Novi T. praesentem adesse et opera mediatoris (applicationem gratiae) juxta utramque naturam exsequi; die causa ministerialis ist das ministerium ecclesiasticum; die irdischen Elemente sind sowohl

---

tantum sint externa signa, monentia seu testificantia tantum aliquid coram ecclesia. Sed juxta scripturam sentiendum est: sacramenta esse actiones ipsius Dei, qui per externum illud ministerium, promissionem singulis offerendo, exhibendo, applicando et obsignando divina sua efficacia ea operatur et efficit, de quibus promissiones sacramentis annexae loquuntur. Docendi itaque sunt homines, ut in sacramentis non tantum ad externa elementa, vel ad personam ministri et ad externam ejus actionem tantum respiciant, sed fide in verbo Deum ipsum praesentem et per sacramenta juxta promissionem operantem intueantur. Distingui sane et possunt et debent externa ministri actio et interna Dei operatio; non tamen divelli debent. Deus enim est qui salvat, mundat et regenerat, sed per lavacrum aquae in verbo. Ich finde auch nicht, daß Chemnitz hier von einem andern Sakramentsbegriff ausgehe, als im Examen, wie Heppe Dogm. 3, 70 meint.

Zeichen als Träger der göttlichen Gnaden: signa exhibitiva; non in significando tantum sed in conferendo et applicando signa sacramentalia consistunt; significant, efficiunt, adplicant et obsignant fide utentibus beneficia evangelii propria 216. 218). — Der Zweck der Sakramente aber ist keineswegs blos: die göttlichen Verheißungen zu besiegeln (obsignare) dieß ist vielmehr erst das zweite (302); die erste und vornehmlichste finis ist: die beneficia Christi den Gläubigen darzubieten und mitzutheilen; so sind sie vor Allem organa, media et ὀχήματα, per quae Deus offert exhibet et credentibus adplicat promissionem evangelii propriam de remissione peccatorum, justitia et vita aeterna (249); causae instrumentales, per quae non solum nobis offertur, sed et confertur atque obsignatur gratia, besiegelt, da wo man sie schon besitzt (301. 287); efficacia media et organa, per quae Deus operante Spiritu s. vult conferre gratiam (253), und welche zur subjectiven Bedingung ihrer Wirkung den Glauben haben (fides est medium recipiens et apprehendens ex parte nostra 287. 292). — Als weitere, untergeordnete Momente kommt dann noch hinzu, daß sie Kennzeichen der kirchlichen Gemeinschaft, Denkmale der Wohlthaten Christi, Impulse zu gegenseitiger Liebe der Empfänger sind. — Auch nach dieser Fassung sind also die substantialia der Sakramente Wort und Element, und wenn man sich auch zuweilen mit Irenäus so ausdrückte, daß sie aus einem Sichtbaren und Unsichtbaren bestehen, so verstand man unter letzterem doch nur das Wort oder die mittelst des Gebrauchs der sichtbaren Elemente wirkende Kraft des dem Worte immanenten Geistes Gottes; das aber, was sie darbieten und mittheilen, ist die gratia evangelica*), mithin ihre Heilswirkung wiederum mit der des Wortes identisch: idem effectus verbi

*) Non alia est gratia quae in verbo promissionis et alia quae in sacramentis exhibetur.

et sacramentorum (249 ff.). Eben deshalb sind auch die neutestl. Sakramente von den alttestl. der Wirkung nach nicht wesentlich, sondern nur gradweise verschieden, denn es ist dieselbe Gnade, um deren Vermittlung es sich hier wie dort handelt (260). Fragt man aber, warum ohneractet der gleichen Wirkung Gott dennoch zwei Mittel dafür geordnet, so lautet die einstimmige Antwort, er habe die Sakramente dem Wort hinzugefügt um unserer Schwachheit willen, als Stütze und Erleichterungsmittel für den Glauben (ob carnis nostrae infirmitatem).

Offenbar wird auch bei dieser Lehrform von dem, was die einzelnen Sakramente, und namentlich das Abendmahl, Specifisches gewähren, noch ganz abgesehen. Nicht als ob es fehlte: sowohl das kirchliche Bekenntniß als die ältere Dogmatik hatte es vollständig in der Lehre von den einzelnen Sakramenten; Gerhard unterscheidet selbst schon im Artikel von der Taufe zwischen materia terrestris et coelestis in dem gleich nachher zu bezeichnenden Sinne, im Artikel vom Abendmahl hatte es ohnehin längst seine Stelle, nur in den allgemeinen Begriff des Sakramentes war es bis dahin noch nicht aufgenommen. Allein auch diese Ergänzung konnte nicht ausbleiben, um so weniger als man gerade von dem bisherigen, dem calvinischen wenigstens scheinbar ähnlichen, Sakramentsbegriff aus die reale Gegenwart und den realen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des Altars zu bestreiten versuchte *). Den Anlaß dazu gaben die Verhandlungen auf dem Colloquium zu Mömpelgart, wo Jakob Andreä gegen Beza geäußert hatte: substantiam baptismi aqua et spiritu constare und dieß die substantialia der Taufe genannt hatte **). Von da an fieng man an eine zwiefache Substanz oder res in den Sakramenten zu unterscheiden, Leonh. Hutter aber ist der erste, der nachdem er in den Loc.

*) Calov Syst. IX, 169. 170.

**) Baier Comp. 673; auch bei Schmid, luth. Dogmatik §. 53. S. 415.

comm. p. 597 ff. diese Bestimmung gerechtfertigt, sie in den Sakramentsbegriff eingeführt hat. Denn, fragt er, in seinem Compend. Loc. th. Loc. 19, nach Anführung der bisher üblichen gewöhnlichen Definition, — „Hast du noch eine andere Definition in Bereitschaft? und antwortet darauf: Rectius definitur sacramentum, quod sit actio sacra divinitus instituta, tum elemento sive signo externo, tum re coelesti constans, qua Deus non solum obsignat promissionem gratiae, hoc est gratuitae reconciliationis evangelii propriam, sed etiam bona coelestia, in singulorum institutione promissa, per externa elementa singulis sacramenta utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat. Von da an wurde diese Definition allgemein herrschend bei den DD. *). Man sagte entweder mit Hutter die Sakramente

*) Calov Syst. IX, 88: Sacramenta sunt actiones divinitus sancitae, verbo institutionis, in quo materia et terrena et coelestis comprehensa est, et verbo promissionis gratiae spiritualis et salutifera nitentes, ut efficacia sint aeternae salutis media ad offerendam omnibus gratiam, applicandam vere et obsignandam credentibus. — Vgl. 175, die ausführliche Erörterung dieser Bestimmung; ähnlich Quenstedt, P. III de sacr.: Sacramentum est sacra et sollennis actio, divinitus instituta, qua Deus interveniente hominis ministerio sub visibili et externo elemento cum verbo institutionis (tamquam norma agendi) conjuncto, rem coelestem seu bona coelestia exhibet et dispensat, ad offerendam singulis utentibus et applicandam atque obsignandam credentibus promissionem de gratuita peccatorum per Christum remissione. Eben so Nikol. Hunnius, B. Meisner, B. Mentzer, Dannhauer, Brochmand, König, Hollaz. Nur Musäus und Baier Comp. 644 u. 670 blieben bei der ältern Fassung, weil mat. coelestis kein geeigneter Ausdruck sei und bei den einzelnen Sakramenten auf sehr verschiedene Weise bestimmt werde.

bestehen aus einer materia (res) terrestris und coelestis und bezeichnete das verbum als das principium ποιητικὸν des ganzen sakramentlichen Aktes, oder man nannte als die drei Requisite des Sakramentes: verbum div., materia terrestris et coelestis, was nur formell davon unterschieden ist. Beide aber, setzte man hinzu, die res terr. und coel., durchdringen sich in ipso actu auf reale aber eigenthümliche, geheimnißvolle Weise, und nannte dieses Verhältniß unio mystica *). — Es liegt am Tage, wie sehr sich diese dritte Begriffsbestimmung, wir könnten sie die orthodoxe nennen, der Form nach von der vorigen unterscheidet. Denn die materia coel. ist hier weder identisch mit dem, was die Früheren das Wort nennen, noch mit dem, was sie die res

*) Z. B. Dannhauer Mysteriosophia, sect. 1 p. 133: Si sacramenta sunt signa sensibilia ergo requirunt aliquod signatum intelligibile; . . si sacramenta sunt organa efficacia ad actus supernaturales, ergo requirunt, ut sic dicam, nucleum internum et coelestem, a quo tanta per externum elementum efficacia prodire queat. Quia vero re terrena et coelesti fit omnium confessione unum sacramentum, non potest id fieri nisi intercedente aliqua unione et κοινωνίᾳ, quam sacramentalem recte appellamus, talem enim in singulis sacramentis observamus, et finis cum sigillativus tum organicus ejusmodi unionem requirit. Neque tamen illa unio vel essentialis vel naturalis est, sed sacramentalis. Unde conficitur, non dari unum sine altero, non accipi e. g. aquam sine Spiritu, nec Spiritum sine aqua, nec unum sine altero sacramentum esse quia haec duo in actu sacr. sunt intime unita. Der Vollständigkeit wegen füge ich nur hinzu, daß uns. DD. zwischen Substanz und Form des Sakraments unterscheiden, und unter letzterer den ganzen einsetzungsmäßigen Vollzug der Handlung (tota externa actio) verstehen, als deren integrirende Momente sie die consecratio (recitatio verborum instit), die δόσις und die λῆψις bezeichnen. Alles ausführlich bei Gerhard und Quenstedt.

sacramenti, die bona coelestia, die gratia evangelica nennen, sondern sie ist, von beiden verschieden, die besondere Gabe, die jedes Sakrament darreicht und welche bei jedem derselben verschieden ist: bei der Taufe nomen Dei Triuni, terminative Spiritus s., beim Abendmahl Leib und Blut des Herrn. Für diese mat. coelestis ist das irdische Element (res terrena) der vermittelnde Träger: rei coelestis ὄχημα, vehiculum ac medium exhibitivum; das aber, was die Verbindung und Durchdringung beider für die Handlung und innerhalb derselben bewirkt, ist der im Worte sich bethätigende Christus (vgl. §. 69). Daher non alia actione Deus, alia minister ecclesiae influit, sed una eâdemque actione, ab illo quidem ut agenti principali, ab hoc ut ministro. Wir stimmen dieser Lehrform *) im Wesentlichen bei, denn in ihr gibt sich die Erkenntniß der luth. Kirche von dem Wesen der Sakramente einen adäquaten Ausdruck.

Aber erschöpfend dünkt uns auch sie noch nicht. Hatte man nämlich mit ihr die Eigenthümlichkeit des Wesens der Sakramente im Unterschied vom Worte richtig bezeichnet, dann lag auch die Frage, nach der eigenthümlichen Wirkung derselben, nahe. Der alte Kanon: idem effectus verbi et sacr. bedurfte einer nähern Bestimmung; denn wozu eine res coelestis, wenn sie für das Heil gar nichts gewährt als was auch das Wort? Diese Fragen hatte bereits Luther, wie wir sahen, besonders in der Lehre vom Abendmahl, im Rückblick auf die Anschauung der alten Kirche, zu beantworten gewagt; Andere waren ihm darin, wenn auch minder kühn, gefolgt. Noch mehr, derselbe L. Hutter hatte wenigstens einen Versuch gemacht, dem Gedanken, daß den Sakramenten überhaupt eine eigenthümliche Wirkungsweise zukommen müsse, einen Ausdruck zu geben. Er bemerkt in der Abhandlung über die causa finalis der Sakra-

---

*) Dannhauer Art. 4; vgl. auch Schmid, luth. Dogmatik §. 53.

mente (Loc. 607), die er zunächst nach der herkömmlichen Weise dahin bestimmt, daß durch sie in mentibus fidelium partim conferatur partim confirmetur et obsignetur gratia divina (remissio peccat., beneficia Christi); — aus dieser Gleichheit der Wirkung mit dem Wort folge jedoch keineswegs, daß die Sakramente auf gleiche Weise die Gnade vermitteln wie das Wort; es könne etwas in verschiedener Beziehung Heilsmittel sein: ita sacramenta, licet non minus proponant et ostendant Christum ejusque beneficia, quam verbum evangelii, non tamen utrique una atque eadem vis et efficacia agendi, idemque usus attribui potest aut debet 610. Und im Flgd.: „Die Sakramente theilen nicht nur die allgemeine Gnade, sondern eine gratia specialis mit, ein donum peculiare, um die allgemeine Gnadenwirkung gewissermaßen zu verstärken; und zwar hat jedes Sakrament wieder sein besonderes donum. Diese Gnade unterscheidet sich specifisch (specie distinguitur) von jener allgemeinen. Der Mensch wird also gerechtfertigt durch die Sakramente und empfängt damit alle die Heilsgüter, welche die Rechtfertigung in sich begreift: verum praeter haec dona gratia sacramentalis quiddam superaddit; denn, setzt Hutter hinzu: alioquin frustra acciperent sacramenta, qui jam ante sunt justificati et donis Sp. s. instructi 612. In der Anwendung dieses Satzes sagt er dann allerdings von der Taufe nur, daß sie in den Bund der Gnade aufnehme, den innern Menschen auf besondere Weise stärke und den Willen desselben belebe, von der Eucharistie, daß sie eine sonderliche Süßigkeit gewähre, wodurch das geistliche Leben erquickt und gehoben werde, ohne tiefer in die Sache einzugehen: aber der Hauptpunkt, auf den es ankommt, die Frage, auf welche die ganze Entwicklung der lutherischen Sakramentslehre hindrängte, ist damit wenigstens in Angriff genommen. Darin liegt das Bedeutsame dieses Versuchs. Die folgenden DD. haben sich jedoch nicht weiter darauf eingelassen, sie beließen es im Allgemeinen bei der

Identität der sakramentlichen Wirkungen mit denen des Wortes, ohnerachtet sie bei den einzelnen Sakramenten und in der Lehre von der unio mystica viel weiter gehen *), und haben es so der spätern Zeit überlassen, jene Frage wieder aufzunehmen. Dieß konnte auch nicht fehlen, sobald man sich auf's neue in die Sache vertiefte: die Consequenz unserer kirchlichen Lehre von der Taufe und vom Abendmahl drängt unaufhaltsam dahin. In der That erkennt die gegenwärtige, lutherische Theologie die Lösung jenes Problems als eine ihrer Aufgaben an. Schon Höfling (a. a. O. S. 10) bezeichnete treffend den Punkt, auf den es ankommt; mehrere Aufsätze der Erlanger Zeitschrift seit dem J. 1848 gehen näher darauf ein: Bd. 15, 1 ff. Bd. 18, 102. Bd. 19, 70 (von Engelhard), Bd. 31, 205. In anderer Weise Delitzsch: Von der Kirche, 1. Buch, 12—14; in spezieller Beziehung auf's Abendmahl Kahnis u. Dieckhoff; — insbesondere Martensen: Die christliche Taufe c. 1 u. in der Dogmatik §. 247, wo die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Sakramente darein gesetzt wird, „daß die heiligen Pfänder des neuen Bundes zugleich eine wirkliche Wesens- und Lebensmittheilung des auferstandenen Christus, der der Erlöser und Vollender nicht nur der Geistlichkeit, sondern auch der Leiblichkeit ist, enthalten.“ „Das tiefste Geheimniß des Sakraments bestehe darin, daß Christus hier nicht nur seiner Geistlichkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach sich mittheile.“ Sehr schön und zugleich vorsichtig, spricht sich auch Ehrenfeuchter, Praktische Theologie S. 79 darüber aus: „Es ist das Leben Christi, wie es sich in seinem Tod und in seiner Auferstehung mittheilt, das der heilige Geist nach der Seite des Bewußtseins im Worte der Predigt, nach der Naturseite des Menschen gewendet in Taufe und Abendmahl gegenwärtig und wirksam sein läßt. Al-

*) Die unio mystica, durch Wort und Sakrament vermittelt, ist eine Einigung des Gläubigen nicht nur mit der göttlichen, sondern auch mit der menschlichen Natur Christi.

lerdings, fährt er fort, wie für diese Weltzeit überall die ethischen Verhältnisse, die im Lichte des Bewußtseins stehen, die vorwiegenden sind, die kosmischen Bezüge aber mehr andeutungsweise und nur wie weissagend erscheinen: so tritt auch in der Kirche das Sakramentale vornehmlich nach seiner ethischen Seite hervor. Dieß muß anerkannt werden, gerade je tiefer die wunderbare Mystik des Sakraments uns ergreift... Zunächst nun ist das Sakrament Siegel und Bestätigung für die Vergebung der Sünde. Aber wie die Vergebung in einem innern Zusammenhang mit dem Wunder steht (Mtth. 9, 6), das Wunder aber einestheils mit der Menschwerdung des ewigen Wortes, deren einzelnes Zeichen es ist, anderntheils mit der Offenbarung der vollendeten Zukunft, die es vorandeutet: so ist auch das Sakrament nicht blos Bekräftigung der Sündenvergebung, sondern auch fortgehendes Zeugniß der Menschwerdung, thatsächliche Verheißung der Vollendung. Das Sakrament bildet in dieser Beziehung den geistlichen Naturgrund der Kirche, während im Worte das Licht des Bewußtseins aufgeht. Doch diese höhere Natur ist in dem Sakramente nicht allein offenbar, sondern auch verborgen; für diese Zeit wird es stets ein Gleichniß des Ewigen bleiben." Endlich hat noch ganz neuerdings Stahl in seiner Schrift: Die luth. Kirche und die Union S. 150, eine Fortbildung der lutherischen Lehre von den Sakramenten versucht.

Diese Versuche sind sämmtlich aus demselben Bedürfnisse entsprungen. Sie gehen allerdings in mannigfacher Weiser auseinander, und werden sich nicht alle als haltbar bewähren; ich meinerseits kann weder denen beitreten, die wie von Martensen (von der Taufe) und theilweise auch von Stahl geschieht, die Bedeutung des Wortes beeinträchtigen, indem sie sagen: „das Wort vermittle nur die Kenntniß des Heils, das Sakrament dessen Besitz", oder: „das Wort bahne nur die Gemeinschaft mit Christo an, das Sakrament reiche sie dar"; noch kann ich mit demselben Martensen u. A. das Unterscheidende des Sakramentes in die

Mittheilung der Leiblichkeit Christi setzen, denn eine solche finde ich in der Taufe nicht; meine Anschauung, wie ich sie bereits 1848 (Zeitschrift für Prot. u. K.) ausgesprochen habe, trifft am nächsten mit der von Ehrenfeuchter angedeuteten zusammen. Auch sie wird sich erst noch zu bewähren haben. Aber das Recht und die Nothwendigkeit, die Sakramentslehre unserer Kirche in der bezeichneten Richtung noch um einen Schritt weiterzubilden, liegt klar am Tage und darf sich durch die Instanzen, welche Kliefoth (Von der Kirche S. 156 ff.) gegen einzelne jener Versuche erhoben hat, nicht im mindesten beirren lassen. Denn Kliefoth will uns zu dem Satz zurückführen: „daß unter Umständen ein Gnadenmittel zu dem andern sich nur besiegelnd und auslegend verhalte, ja geradezu durch das andere ersetzt werden könne" (172 ff.) — und das ist die Ansicht, deren Unstatthaftigkeit wir schon im §. nachgewiesen haben.

Etwas Anderes ist es dagegen, zu sagen: Gott habe sich in seinem Gnadenwirken nicht so an die Sakramente gebunden, daß er nicht den unverschuldeten Mangel derselben bei Einzelnen auf anderem Wege ersetzen könnte, — was mit Recht von uns. DD. behauptet worden ist. Aber die Kirche ist an die von ihm gesetzte Ordnung gebunden, sie kann Niemanden vom Sakrament entbinden, an welches sie selbst gebunden ist. Das Sakrament ist aber auch an sie gebunden; — und diesen Punkt möchte ich hier noch besonders hervorheben, weil er nicht immer genug betont wird. Wie nämlich die Gemeinde des Herrn von ihm selbst zum Vollzug seiner Sakramente gestiftet ist, so kann auch nur sie dieselben wirklich, d. h. nach seinem Worte, auf Grund seiner Verheißung und zu dem von ihm gewollten Zweck verwalten, und nur wo sie so vollzogen werden, bekennt sich der Herr dazu. Der katholische Satz von der intentio ministri hat Wahrheit, wenn als das handelnde Subject nicht der einzelne minister, sondern die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen gesetzt wird. Eine Gemeinschaft von solchen, die sich nicht zu dem Herrn, zu

seinen Verheißungen und Stiftungen bekennete, auch wenn sie seine eigenen Worte, aber in einer seinem Willen fremden, möglicher Weise blasphemischen Intention gebrauchte — sie hätte und feierte doch kein Sakrament; es bliebe eine leere Form, mit der der Herr nichts zu schaffen hätte. In sofern, sagte ich, sind die Sakramente an die Kirche Gottes gebunden, an die Er selbst sie gebunden hat; es ist ihnen wesentlich, Handlungen einer christlichen Gemeinschaft zu sein. Aus demselben Grunde aber wird die Geltung derselben nicht von dem Maße der Erkenntniß, welche die einzelne christliche Sonderkirche von dem Wesen des Sakramentes besitzt, sondern dadurch bedingt sein, daß sie sich zum Herrn bekennt und die Intention hat, seine Stiftung nach seinem Willen zu vollziehen. — Dannhauer a. a. O. 116; vgl. §. 64.

3. Die Heilsordnung.

§. 71.

Jetzt erst, nach der Lehre von dem Geiste Christi und von den Gnadenmitteln, sind wir im Stande, den ganzen Vorgang der Heilszueignung darzulegen, den wir oben nur mit Wenigen bezeichnet haben (§. 61) und der den Hauptabschnitt dieser zweiten Hälfte des Werkes Christi ausmacht. Wir nennen ihn den ordo salutis, weil er sich nach einer von Gott selbst festgesetzten Ordnung, in einer Succession von Momenten vollzieht, deren Wesen, Unterschied und Zusammenhang zu verstehen von der höchsten theoretischen und praktischen Bedeutung ist, weil darauf in der That das Heil des Menschen beruht. Es ist der gottgeordnete Heilsweg, um den es sich handelt.

Das Centrum dieses Vorgangs bildet der Akt, in dem es zur wirklichen persönlichen Zueignung des objectiven Heils an den Menschen, also zur Herstellung desjenigen Thatbestandes kommt, in dem wir bisher unsern Ausgangspunkt nah-

men, zur **Rechtfertigung**. Die Rechtfertigung hat den **Glauben** zur Voraussetzung und Bedingung; sie besteht (wie wir es oben vorläufig ausgedrückt haben), in der speziellen Applikation der Versöhnung und der in dieser hergestellten Gottesgemeinschaft an die Person des Gläubigen. Sie ist der göttliche **Gnadenakt**, der seinen **Gnadenstand** begründet und für ihn der Quell alles Trostes und Friedens, aber auch der Kraft und des Lebens wird. Wer ihrer erfahrungsmäßig gewiß worden ist, kann mit voller Zuversicht sagen: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält"; — er weiß, daß er ein Kind Gottes geworden ist.

Die **Rechtfertigung** hat deshalb für die subjective Seite der Heilslehre dieselbe prinzipielle Bedeutung, wie die Lehre von der Versöhnung für die objective Seite. Erstere setzt die letztere nicht nur voraus, sie steht im causalen Zusammenhang mit ihr und nimmt deshalb auch ganz dieselbe centrale Stellung ein. Wie die Versöhnung den Mittelpunkt der objectiven heilsvermittelnden Thätigkeit Christi bildet, zu der sich alles Andere — Lehre und Leben des Erniedrigten, Vertretung und Selbstmittheilung des Erhöhten im Geist — wie Voraussetzung und Consequenz verhält, so verhält sich auch die Gesammtheit der von ihm ausgehenden Geistes- und Gnadenwirkungen durch Wort und Sakrament wie Vorbereitung und Folge zur Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Bekehrung, die ihr nächstes Ziel im Glauben hat, geht voraus, die Heiligung folgt nach — sie selbst, die Rechtfertigung, steht in der Mitte zwischen beiden, beide sowohl scheidend als verbindend: der Zielpunkt der Bekehrung, der Ausgangspunkt für die Heiligung. Wie aber die Versöhnung, obwohl im engsten Zusammenhang mit Erlösung und Vertretung stehend, dennoch sich von beiden wesentlich unterscheidet, so unterscheidet sich auch die Rechtfertigung von der ihr vorangehenden Bekehrung und von der an sie anschließenden Erneuerung oder Heiligung. Sie ist eine andersartige

Gottesthat als diese beiden Gnadenwirkungen, welche Vorgänge in der menschlichen Persönlichkeit sind; denn sie ist ein Akt der göttlichen Zurechnung des Verdienstes Christi, an den durch Wirkung seines Geistes Glaubenden. In dieser ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit sowohl als im Zusammenhang mit der Bekehrung und Heiligung will die Rechtfertigung dargestellt sein.

Diese Darstellung ist nichts als die Darlegung unsrer eignen Heilserfahrung; unsre Erfahrung davon aber geht nur in der Kirche und durch die bereits beschriebenen Mittel ihres Dienstes vor, kann also auch nur so, wie sie innerhalb derselben vorgeht, ausgesagt werden. Durch diese Beschränkung unterscheiden wir uns von der herkömmlichen Weise, die Heilsordnung zu behandeln, und können das um so mehr, als wir die entsprechenden Vorgänge auf dem außerkirchlichen Gebiete bis dahin verfolgt haben, wo sie den Menschen von Außen her zur Kirche herzubringen (§§. 65. 66).

In dem ordo salutis gibt sich das specifisch protestantische Bewußtsein gegenüber der römisch-katholischen Anschauung seinen bestimmtesten Ausdruck. Es ist der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, der sich darin zur lehrhaften Darstellung bringt. Dieser Glaube und er allein, macht den bußfertigen Sünder gerecht und selig. Es gibt keinen andern Weg zum Heil, zum Frieden und zum Leben in Gott als ihn. Die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben bildet daher das Centrum wie der christlichen Heilserfahrung, so der christlichen, näher der lutherischen Dogmatik. Denn gerade Luther'n ist mit jener Erfahrung die schriftgemäße Erkenntniß der Rechtfertigung in einer Tiefe und Klarheit aufgegangen, wie vor ihm Keinem nach den Tagen der hohen Apostel. Sie ist wie der Mittelpunkt seines eigenen Glaubens und Lebens — so auch der des Glaubens und Bekenntnisses der lutherischen Kirche geworden. Sie heißt der

articulus stantis et cadentis ecclesiae, der „Hauptartikel der christlichen Lehre" (Conf. Aug. XIX), praecipuus locus doctrinae christianae (Apologie), „der Artikel, vor dem man nichts weichen noch nachgeben kann, es falle gleich Himmel und Erde und was nicht bleiben will." Und diese centrale Bedeutung hat dieser Artikel auch für die lutherische Kirche behalten. Vortrefflich sagt Chemnitz Ex. Conc. Trid. T. II Loc. VIII, 183: Hic locus est praecipuus in doctrina christiana. Anxiae enim et perterrefactae mentes, quae cum peccato et ira Dei luctantur, unicum hunc portum quaerunt, quomodo Deum habere possint placatum et propitium. Diese Gewissensfrage ist der Ausgangspunkt der protestantischen Doktrin, diese Gewissensnoth der Schlüssel zu ihrem Verständnisse; at vero, fährt Chemnitz fort, unicus locus justificationis recte explicatus offert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis, illustrat et amplificat gloriam filii Dei, redemtoris et mediatoris nostri. Und so klingt es fort durch die ganze Reihe unserer a. DD. hindurch, auch bei denen, die die centrale Bedeutung dieses Artikels in der äußern Anordnung nicht mehr zum völligen Rechte kommen lassen: Justificatio est *ἀκρόπολις* totius religionis christianae ac nexus, quo omnia doctrinae christianae membra continentur, quoque rupto solvuntur reliqui articuli omnes, Quenstedt II c. 8.

Bei der Darstellung kommt es nun zunächst auf den Gegensatz zur katholischen Doktrin d. h. auf das Verhältniß der Rechtfertigung zur Erneuerung und Heiligung an. Nach katholischer Doktrin ist die Rechtfertigung wesentlich der durch das Ineinandergreifen göttlicher und menschlicher Thätigkeit sich vollziehende Prozeß der sittlichen Erneuerung des Menschen, und das Resultat dieses Prozesses: die volle Aufnahme der Person in das göttliche Wohlgefallen, ist hier eben das, was der Protestantismus seinerseits an die Spitze stellt und der Heiligung, als das Prinzip derselben, vorangehen läßt. So kehrt sich der ordo salutis

in den beiderseitigen Lehrsystemen völlig um: was in dem protestantischen Grund und Ursache des Heiles ist, wird in dem römischen zur Folge, und was dieses als Grund und Ursache betrachtet, erscheint hier als Entwicklung aus dem Grunde. Von da aus gewinnen dann alle Hauptsätze auf beiden Seiten eine andere Stellung und erhalten alle Hauptbegriffe eine andere Bestimmung; während nach protestantischer Lehre die Rechtfertigung ein actus forensis ist, wird sie dort zu einer inspiratio novae voluntatis oder dilectionis, und die Gerechtigkeit selbst, durch welche der Sünder vor Gott gerecht wird, zu einem habitus infusus, während sie dort die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist u. s. w. Auf der richtigen Würdigung und Unterscheidung dieser Momente beruht daher vornehmlich das Verständniß der protest. kirchlichen Lehre.

§. 73.

Der Eintritt des Menschen in die Heilsgemeinschaft geschieht durch die Gottesthat der Taufe. Ob dieser That eine Wirkung des berufenden Wortes auf den Menschen vorangehen müsse, oder ob sie ohne eine solche eintreten könne, in welchem Falle dann die in's Wort gefaßte Taufe selbst Vollzug der Berufung ist, das bestimmt sich verschieden, je nachdem das Individuum von Außen her zur christlichen Kirche herzugebracht, oder in ihr geboren wird. Im ersteren Falle bedarf es der vorbereitenden Gnadenwirkungen durch's Wort, und zwar bis dahin, daß die ersten Anfänge der Buße und des Glaubens in ihm entstanden sind (§. 67); im letzteren Fall — und mit diesem haben wir es hier zu thun — macht die Taufe den Anfang.

Daß die Kirche Recht und Pflicht habe, die in ihrem Schooße geborenen Kinder zu taufen, kann für uns so wenig zweifelhaft sein, als die Beantwortung der Frage: ob die Kinder christlicher Eltern der Taufe bedürftig und fähig seien. Ihre Bedürftigkeit ergibt sich aus ihrer natürlichen Sündhaf-

tigkeit, die sie unter die Gemeinschuld der Menschheit und unter den Zorn Gottes beschließt, ihre Befähigung zur Taufe aus der objectiven Kraft und Wirkungsweise der Sakramente überhaupt (§. 71), und insbesondere aus der Bestimmung der Taufe, welche als das sacramentum initiationis keine andere Voraussetzung hat, als die allgemeine Bestimmbarkeit für das Heil, die dem natürlichen Menschen als solchem eignet, und die hier, beim Kinde, wo das persönliche Wollen noch nicht erwacht ist, den Charakter der reinen capacitas passiva hat. Mehr bedarf es nicht; denn die Taufe will ja das Gnadenverhältniß und den neuen Lebensanfang erst schaffen, setzt denselben also nicht schon als vorhanden voraus. Steht es aber so, dann ist die Kirche kraft ihres Berufes verpflichtet, die Taufe überall da zu vollziehen, wo sich die gottgeordneten Bedingungen vorfinden, unter denen sie ihren vollen Segen entfalten kann, wie dieß in der christlichen Familie und Gemeinde der Fall ist.

Damit wird denn der Mensch bei seinem Eintritt in das Leben der Sünde und des Todes auch sogleich in jenes Verhältniß zu Christus und seiner Gemeinde hineingestellt, von dem wir §. 68 sagten. Entnommen der verdammlichen Schuld und der knechtenden Macht des natürlichen Verderbens, tritt er in den Gnadenstand ein und erfährt die Wiedergeburt, nämlich in der Weise, wie sie auf diesem Stadium des menschlichen Daseins, wo die bewußte Selbstbestimmung noch nicht eingetreten ist, möglich ist: der Geist Christi theilt sich dem Centrum der geistleiblichen Natur, dem Herzen des Kindes mit, und schafft in ihm den noch verborgenen aber doch wirkungskräftigen Anfang eines neuen, geistlichen Lebens. So unscheinbar diese Gnadengaben sind, von so durchgreifender Wichtigkeit sind sie für die ganze Zukunft des Getauften. Dieser hat damit innerlich die sichere Basis gewonnen, auf der sich das neue Leben entwickeln kann, und ist zugleich in den Organis-

mus der Gemeinde eingepflanzt, als in das mütterliche Element, welches alle Bedingungen für diese Entwicklung enthält. Entwicklung, sagen wir; denn die Taufe schafft noch kein bewußtes Verhalten in dem Kinde, was ja selbstverständlich nicht möglich ist, und also auch noch nicht das, was wir persönlichen Glauben nennen; es ist nur erst ein geheimnißvolles Walten des Geistes Christi in jener Tiefe, in welcher Natur- und Personleben des Kindes noch zu unmittelbarer Einheit zusammenbeschlossen sind, mithin allerdings wesentlich dieselbe Gnadenwirkung, die in dem Heranwachsenden in der Form des Glaubens erscheint, aber noch nicht für das persönliche Bewußtsein; man könnte etwa *) sagen: die göttliche Substanz, nicht die menschliche Form des Glaubens, obwohl auch diese Bezeichnung nicht ganz zutrifft, weil sich beides nicht wohl trennen läßt; am besten dürfte man es ein inneres Aufgeschlossensein des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenwerk in ihm nennen, entsprechend dem natürlichen Aufgeschlossensein des Kindeslebens gegen die Mutterliebe, welches erfahrungsmäßig weit hinter das Erwachen des Selbstbewußtseins zurück bis in das früheste Dämmerungsleben des Säuglings hineinreicht.

Nun aber kommt alles darauf an, daß dieser durch die Taufe geschenkte Besitz dem Menschen, in dem Maße als er sich natürlich entwickelt, zum Bewußtsein gebracht, in sein persönliches Wollen und Wissen eingeführt, selbstthätig von ihm angeeignet werde. Und dafür ist der, seiner Natur nach persönliche Glaube, das geistliche Organ.

Der Getaufte muß also zum Glauben erzogen werden.

Der Glaube hat aber zur Bedingung seines Entstehens die Erkenntniß der totalen Sündhaftigkeit und das aufrichtige

*) Mit Martensen.

Heilsverlangen, welche beide selbst wieder auf der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Wesens der Sünde beruhen (vgl. §. 74). Ohne sie kommt es nicht zum Glauben. Denn erst in dieser bittern Erfahrung scheidet man sich innerlich von der Sünde und kehrt sich der Gnade Gottes in Christo zu. Wir nennen diesen Vorgang die Reue*) und verstehen darunter die persönliche Abkehr von der alten natürlichen Sinnesrichtung, welche an dem Glauben, als an der persönlichen Ergreifung des Heils, ihre andere positive Seite hat. Beides zusammen ergibt den Begriff der Bekehrung, wie wir ihn schon Oben §. 67 und zwar dort als Vorbedingung für die Taufe Erwachsener aufgestellt haben.

Auch dem in der Kirche als Kind Getauften kann dieser Vorgang nicht erspart werden. Denn obwohl in den Gnadenbund der Versöhnung aufgenommen und den Wirkungen des heiligen Geistes unterstellt, ist der Getaufte doch noch mit der sündigen Naturbestimmtheit behaftet, die sein ganzes Wesen inficirt und an sich vor Gott verdammlich ist. Er muß sich daher erst von ihr in der Reue scheiden und den Christus, der ihn sich angeeignet hat, persönlich ergreifen: wo nicht, so kommt es in ihm zu einem Widerspruch zwischen dem, was er durch die Gnade der Taufe ist, und zwischen dem, was er durch sie werden soll, zwischen dem gottgesetzten Verhältniß und zwischen der innersten Richtung seiner Persönlichkeit: ein Widerspruch, der, wenn er beharrlich festgehalten wird, dem Getauften den Segen der Taufe wieder entziehen muß. Nur wenn er, in das Stadium der bewußten Selbstentscheidung eingetreten, die empfangene Gnade bejaht, bewahrt und in

---

*) Nach gegenwärtigem Sprachgebrauch auch Buße, obwohl dieser Ausdruck, auch wenn er im Unterschied vom Glauben gebraucht wird, einen etwas weitern Sinn hat als „Reue."

sich wirksam werden läßt *), gereicht ihm die Taufe zum bleibenden und ewigen Heil. — Deshalb tritt nun das Wort in seiner Doppelgestalt als Gesetz und Evangelium durch den Dienst der Kirche (Eltern, Erzieher, Lehrer, Gemeinde, Schule, christliche Umgebung) an den Getauften heran, um ihn zur Sinnesänderung und zum persönlichen Glauben zu führen.

Die Wirkung des Wortes auf ihn ist im wesentlichen dieselbe, wie die §. 67 beschriebene, modificirt sich jedoch auf Grund der vorangegangenen Taufe. Denn erstlich hat hier das Wort nicht wie dort den rein natürlichen Menschen in seiner totalen Erstorbenheit für's Geistliche zu seinem Object, sondern den Wiedergeborenen, in dessen Innersten der Geist Christi Wohnung gemacht hat; das aneignende Verhalten, welches dort erst ermöglicht werden muß (§. 67), ist hier bereits begründet (arbitrium liberatum): das Wort findet also immer schon einen Anschließungspunkt für seine Wirkungen vor; zum andern handelt es sich hier nicht darum, das Heil erst an den Menschen heran und in ihn herein zu bringen, sondern darum, das schon begründete Heilsverhältniß, die Gotteskindschaft, seinem Bewußtsein zu vergewissern, die bereits geschenkte Gotteskraft in das Wollen einzuführen. So wird denn hier die Gnadenwirkung einen vorherrschend erziehenden und entwickelnden Charakter an sich tragen und durchweg an die Taufe anknüpfen. Auf diesem Wege wird es dem Worte auch leichter gelingen, die Buße und den Glauben zu erzielen, als bei den noch draußen Stehenden. Denn eine weit tiefer einschneidende Wirkung übt doch das göttliche, die Sünde strafende Gesetz, wenn dem Menschen in dem Tode Christi, auf den er getauft ist, der richtende Ernst des göttlichen Zornes wider die Sünde, und in der Gemeinschaft dieses

---

*) Ein Analogon der Freiheitsprobe des erstgeschaffenen Menschen §. 24.

Todes, in die er, der Getaufte, eingepflanzt ist, die Verpflichtung und die Befähigung, der Sünde abzusterben, nachgewiesen wird. Dieser Thatsache gegenüber wird der Mahnruf zur Buße doppelt eindringlich, weil der Ungehorsam dagegen als Abweisung der bereits empfangenen Gnade, als Mißachtung und Versündigung gegen sie erscheint. Aber auch umgewandt, wie viel leichter mag es dem Wort des Evangeliums gelingen, den Menschen zur persönlichen Ergreifung des Heiles zu bewegen, wenn es ihm neben der objectiven Weltversöhnung auch das Kindesrecht, das er bereits in der Taufe überkommen hat, vorhalten und die Macht, die er darin besitzt, bezeugen darf? An diesen Thatsachen kann der keimende Glaube sich leichter entwickeln, der schwankende sich halten, der angefochtene sich aufrichten, auch dann noch wenn ihm in den Zeiten der Dürre die Freudigkeit verschwinden will. Die Form der Unterweisung und der Gang, den die Bekehrung innerhalb der Kirche nimmt, ist also durch die vorangehende Taufe eigenthümlich bestimmt.

Eine bestimmte Scala läßt sich übrigens auch dafür, so wenig als §. 67 aufstellen. Ein Christ kann, wie es Beispiele gibt, von seiner Taufe an unter den Einflüssen des Wortes und der christlichen Gemeinschaft sich in so gesunder und normaler Weise entwickeln, daß jede Stufe seines Lebens einen allmähligen Fortschritt nach der Seite der Erkenntniß und des Willens, ein successives Wachsthum in Buße und Glaube bildet: eine stetige Entfaltung der Kraft der Taufe; bei Andern hingegen — und dieß ist wohl das gewöhnlichere — geht es auch innerhalb der Kirche durch vielfache Schwankungen, oder auch durch gewaltsame Uebergänge hindurch. Es tritt etwa nach einer Zeit des geistlichen Schlummers ein Moment des tieferen Ergriffenwerdens von der Gnade ein, den man die Erweckung nennen kann, aber nicht mit der eigentlichen Bekehrung verwechseln darf; dann folgt eine Periode

energischen Fortschreitens, aber auch dazwischen wieder Stillstände oder selbst momentane Rückschritte u. s. w. — — das worauf Alles ankommt, ist das wirkliche Zustandekommen der Buße und des Glaubens, außerdem bleibt dem Getauften das ihm geschenkte Heil ein todter Schatz, ja es wird ihm schlüßlich zum Gericht. Erst mit dem bußfertigen Glauben tritt die persönliche Rechtfertigung und mit ihr die Erneuerung ein *).

Es gilt daher zunächst, das Wesen dieses Glaubens näher darzulegen.

1) Kindertaufe. Die Kindertaufe hat weder einen ausdrücklichen göttlichen Befehl, noch zeigt uns die apostolische Praxis ein völlig unzweifelhaftes Beispiel dafür, obwohl Stellen wie Apg. 10, 44. 48. 16, 15. 30. 33. 18, 8 eher dafür als dagegen sprechen. Die Taufe der Apostel und der ersten Kirche war zunächst Proselytentaufe und mußte es sein; denn es handelte sich hier erst um die Gründung der Kirche; ihre Arbeit fällt unter den Gesichtspunkt der Missionsthätigkeit. Aber die Verfahrungsweise der Apostel, die ganzen Familien zu taufen, wenn auch nur das Haupt derselben gläubig geworden war (vgl. die angef. Stelle), zeigt deutlich die Absicht, das Haus zur Pflanzstätte der christlichen Gemeinschaft zu machen, und schon darin liegt die unverkennbare Intention, daß die Taufe, sobald nur erst die Kirche festen Boden in der Welt gewonnen hat, zur Kindertaufe werden soll. Und eben darauf deutet auch das Wort des Herrn Mc. 10, 13—16. Mtth. 19, 13—15 hin, welches den Kindern das Himmelreich zuspricht und für die Kirche die Weisung enthält, sie dem Herrn darzubringen, wofür die Taufe das von

*) Das Nacheinander von Taufe, Buße, Glaube, will hier nicht als zeitliches, sondern als die innere Succession der Momente verstanden sein.

ihm selbst geordnete Medium ist. In der That, sahen wir auch die Kirche im rechten Verständniß der Weisung ihres Herrn frühzeitig ihre parvulos durch die Taufe der Heilsgemeinschaft einverleiben und neben der Proselytentaufe auch die Kindertaufe zur allgemeinen Sitte werden; als sacramentum initiationis trug sie von vorn herein die Bestimmung dazu in sich *). — Mit Uebergehung der vielfachen Verhandlungen über Bedürftigkeit und Fähigkeit der Kinder beschränken wir uns daher hier auf die Frage nach dem Glauben der Kinder. Der Glaube ist die subjective Bedingung des Heils, das einige ὄργανον καταληπτικὸν für die Gnade Gottes in Christo: aber die neugebornen Kinder entbehren noch des Selbstbewußtseins. Wie also? Bekanntlich war Augustin der Ansicht, daß der Glaube der Kirche, in deren geisterfüllten Organismus (in sancta compage corporis Christi) die Unmündigen durch die Taufe eingepflanzt werden, den Mangel an eigenem, selbstbewußtem Glauben bei ihnen ersetze und erfülle. Die Kinder, lehrt er, empfangen das sacramentum fidei in fide ecclesiae auf dem Grunde der Einheit des spiritus regenerans in ihnen und in den offerentibus; — per hanc societatem unius ejusdemque spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato. Und darin ließ sich der berühmte Kirchen-

---

*) S. Zeitschrift für Protest. u. Kirche J. 1841. Was ist die Taufe? Höfling a. a. O. §. 22 u. 24 S. 99—137, die reichen exegetischen und histor. Nachweise — — S. 103: „Kinder bedürfen der vorausgehenden Wirkung des Wortes nicht, um die Taufgnade zu empfangen; aber dieselbe kann, wenn sie am Leben und unter den Gesetzen dieses zeitlichen und irdischen Daseins bleiben, in ihnen nicht zum gewußten und gewollten Besitze sich entwickeln, und ihnen unter den Einflüssen und Einwirkungen der Welt nicht erhalten und bewahrt bleiben, wenn Predigt und Zucht des Wortes nicht nachfolgen.“ Ebd. die Auseinandersetzung, warum hier nur von Christenkindern die Rede sein kann.

lehrer durch den Umstand, daß doch die Taufzeugen, die sie herzubringen, möglicherweise selbst der rechten Intention entbehren, nicht hindern. Denn er sieht hinter den Taufzeugen die ganze heilige Kirche, welche die Kinder gleichsam auf den Armen ihres Glaubens herzuträgt (Epist. ad Bonif.) *). Derselben Ansicht war auch ursprünglich Luther: „Man müsse den Glauben zum Sakrament schon mitbringen: oportet accedentem credere. Den Kindern aber käme fremder Glaube (aliena fides) zu Hilfe"; per orationem ecclesiae offerentis et credentis parvulus fide infusa mundatur et renovatur. (capt. babyl.). Später modificirt er seine Ansicht dahin, daß es nicht fremder, sondern der „eigene Glaube" der Kinder sei, der zur Taufe erfordert wird (Kirchenpost. Bd. 11, 58), denn ohne eigenen Glauben nütze das Sakrament nicht: „Wir müssen den Grund lassen fest und gewiß sein, daß Niemand selig wird durch Anderer Glauben oder Gerechtigkeit, sondern durch seinen eigenen"; auch mit der Berufung auf den zukünftigen Glauben sei nichts gedient: „Der Glaube muß vor oder ja in der Taufe da sein, sonst wird das Kind nicht los vom Teufel und Sünden." „Können wir also nicht beweisen, daß die jungen Kinder selbst glauben und eigenen Glauben haben, so ist mein Rath, daß man stracks abstehe und taufe nimmermehr sein Kind." „Darum, fährt Luther fort, darum sagen wir hier also und schließen, daß die Kinder in der Taufe selbst glauben und eignen Glauben haben, denselben Gott in ihnen wirkt durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der christlichen Kirche, und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht daß Jemand möge durch denselbigen selig werden, sondern daß er dadurch, als durch seine Fürbitte und Hülfe möge von Gott selbst eignen Glauben erlangen, dadurch er selig werde." — Es ist also nach Luther

*) Höfling a. a. O. II, 7. 8.

nicht der Taufakt selbst, sondern „der Pathen und der Christenheit Glaube, der bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst glauben", Bd. 11, 60—63 *). Wir haben sohin hier eine Modifikation der Augustinischen Lehre. Doch scheint Luther selbst darin nicht ganz constant zu sein, wenigstens drückt er sich sowohl hier als anderwärts auch so aus, daß Christus selbst, in der Taufe gegenwärtig, den Glauben wirke: „weil er denn da gegenwärtig redet und tauft selbst, warum sollte nicht auch der Glaub und Geist durch sein Reden und Taufen sowohl in das Kind kommen, als er dort (Luc. 1, 41) in Johannem kam?" Bd. 26, 271, von der Wiedertaufe, 1528.

Das Bedenken, daß doch die Kinder noch nicht zur Vernunft gekommen sind, macht ihm wenig Sorge. Die Vernunft ist es ja nicht, aus der der Glaube kommt, welcher vielmehr Gottes Gabe ist; die Vernunft in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist eher eine Feindin des Glaubens, „daher die Kinder, eben weil sie noch ohne Vernunft sind, zum Glauben besser geschickt sind, als die Alten, welchen die Vernunft immer im Wege liegt". . . „Es ficht solche Dichter Das am meisten an, daß in den Alten Vernunft ist, die sich stellt, als glaube sie dem Wort, das sie hören; das heißen sie dann glauben. Wiederum sehen sie, daß in den Kindern noch nicht Vernunft ist, denn es stellet sich, als glaubten sie nicht. Aber darauf sehen sie nicht, daß die Taufe allein ist Gottes Werk über alle Vernunft, welchem das Kind

---

*) Vgl. 13, 301. Vom fremden Glauben. „Also auch, wenn man taufet, so sehen wir das an der Kinder Glauben. Die Kindlein stehen da bloß und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, keine Werke; da tritt her die christliche Kirche und bittet, Gott wolle ihm den Glauben eingießen, nicht daß unser Glaube dem Kinde helfen soll, sondern daß es einen eigenen Glauben gewinne."

so nahe ist, als der Alte, ja viel näher, und der Alte so fern als das Kind, ja viel ferner." Bd. 11, 65. 66. 69.

Dabei versteht es sich nun für Luther von selbst, daß dieser Glaube seiner Art nach etwas Anderes ist als in den zum Selbstbewußtsein Erwachsenen: „Wiewohl uns unbewußt ist, wie die Kinder glauben, oder wie deren Glaube gethan sei — da liegt auch nichts daran." Seine Ansicht darüber spricht sich in der Wittenberger Concordie v. 1536 aus, eine Stelle, welche die Grundlage aller weitern Verhandlungen darüber geworden ist *).

Denn die flgd. DD. bringen nun sämmtlich mit Entschiedenheit auf den eigenen Glauben der Kinder nach dem Grundsatz: sacramenta non prosunt absque fide, daher Chemnitz Exam. P. II. p. 337. Aeg. Hunnius a. a. O. de paedobapt. 237, Joh. Gerhard Loci IX, 245. Quenstedt: nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse, vel in aliena fide baptizari. Andrerseits aber lassen sie auch den Glauben nicht schon vor der Taufe in den Kindern gewirkt werden, sondern durch die Taufe, worin sie über Luther hinaus-

---

*) „Dieweil Christus von solchen Kindern, die in der Kirche sind, gesagt habe, es sei der Wille des Vaters nicht, daß eines aus ihnen verloren werde: so sei gewiß, daß den Kindern durch die Taufe mitgetheilt werde die Abwaschung der Erbsünde und die Gabe des h. Geistes, welche auch in ihnen nach ihrem Maß kräftig sei. Und wiewohl man nicht eigentlich wissen kann, welcher Gestalt solche Wirkung Gottes in ihnen geschehe, so ist doch gewiß, daß in ihnen erweckt werden neue und heilige Bewegungen, wie auch in Johanne geschehen ist, da er noch in Mutterleibe lag. Und wiewohl man nicht gedenken soll, daß die Kinder Verstand haben, jedoch so werden die Bewegungen und Neigungen, dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermaßen verglichen den Bewegungen so beide, der Glaube und die Liebe sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, daß die Kinder eigenen Glauben haben."

gehen; Aeg. Hunnius: nos non infantibus etiam ante baptismum fidem adscribimus, sed in baptismo et per baptismum tanquam per salutare organum accendendae cum fidei tum regenerationis in illorum cordibus; Gerhard 246: infantes non habent fidem, — ergo sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur, vgl. 265. Bei der nähern Bestimmung über die Art dieses Glaubens lassen sie sich dann auf die subtilsten Unterscheidungen ein. Er soll weder blos habitualis sein, wie Bellarmin will, noch ein bloses semen oder radix fidei, wie Calvin *), sondern fides actualis, aber auch nicht fides reflexa, sondern directa **). Am weitesten geht Quenstedt, wenn er in dem Glauben der Kinder alle die Merkmale, die den selbstbewußten Glauben charakterisiren, findet: fidem inquam veram, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi. Wie viel besser hätte man gethan, sich an die einfache auf Luther zurückgehende Aussage von Chemnitz (sobrie ac modeste nennt sie F. Cotta) zu halten: Quando dicimus, infantes credere aut fidem habere non est imaginandum, infantes intelligere aut sentire motus fidei, red rejicitur error eorum, qui imaginantur, infantes baptizatos placere Deo et salvos fieri sine actione aliqua Spiritus sancti in eis, cum Christus clare dicat: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu. — — Et licet nec satis intelligamus nec verbis explicare possimus, qualis sit illa Spiritus sancti actio et operatio in infantibus qui baptizantur, esse tamen et fieri ex verbo Dei certum est. Illam autem operationem Spiritus sancti in

---

*) Inst. IV, 15. §. 22; 16. §. 19. 20. Womit nur die Möglichkeit des künftigen Glaubens gemeint zu sein scheint; Aeg. Hunnius 240 ff., Gerh. 271 ff. In einem positiveren Sinn gefaßt, hat übrigens selbst Hunnius nichts gegen den Ausdruck.

**) Vgl. Delitzsch Psychologie S. 301 ff.

infantibus vocamus fidem et dicimus parvulos credere. Examen, P. II. L. 2. sect. 10 *). Damit weiß ich mich voll=

*) Sinnreich sucht J. Brenz im Katechism. den Kinderglauben mit Beziehung auf Röm. 8, 22 zu erklären: „Die Kinder müssen nothwendig Glauben haben; aber wie können sie ihn haben, da sie doch weder von göttlichen noch von menschlichen Dingen schon etwas verstehen? Antwort: Obschon sie auch ihr leibliches Leben nicht verstehen, haben sie doch ein wahrhaftes Leibesleben; sie verstehen auch nicht, daß sie die Erben aller väterlichen Güter sind, und sind doch die rechten und natürlichen Erben derselben. Wie soll es also hindern, daß sie nicht auch könnten Glauben haben, wenn schon sie ihn noch nicht verstehen? . . . Aus Röm. 8, 22 entnehmen wir, daß zweierlei Seufzen der Kreatur sei. Das eine Seufzen ist verborgen, das hört und sieht allein Gott in den Kreaturen, und das ist das Seufzen aller leblosen Dinge. Das andere ist ein offenbares, welches auch die, so es haben, selbst empfinden und verstehen, wovon §. 23. So lehrt auch die Sache selbst, daß zweierlei Glaube sei. Denn obwohl der Glaube an Christum einer und derselbe ist, so zeigt er sich doch auf verschiedene Weise in den Kindern und in den Erwachsenen. Wir nennen daher den einen einen verborgenen (abscondita), mit welchem Gott nach seiner Gnade die Kinder seines Volkes begabt, den er auch allein selbst kennt und sieht. Wenn die jungen Raben Gott anrufen, zwar nicht aus dem Glauben, sondern nach ihrer gottgegebenen Eigenthümlichkeit, wie viel mehr die Kinder, welche erstlich schon nach Gottes Bild geschaffen, dann durch die Barmherzigkeit Gottes um Christi willen zu Gnaden angenommen und wiedergeboren sind, — nicht ohne Glauben, sondern aus dem Glauben als von Gott zum Besitz des himmlischen Erbes Erwählte? — Der andere ist der offenbare Glaube (revelata), welchen nicht allein Gott im Menschen sieht, sondern von dem auch der Mensch, der damit begabt ist, merkt und versteht, daß er ihn habe. Dieser Glaube wird gegeben durch's äußerliche Hören des göttlichen Wortes." — Dieß, setzt Brenz hinzu, sei zu beachten, damit wir wissen, daß die Kinder der Kirche nicht

kommen einverstanden, nur daß ich das, was Chemnitz fides nennt, nicht wohl mit diesem Namen bezeichnen kann, wie ja Chemnitz selbst auch auf das Wort kein Gewicht legt. Denn das Wesen des Glaubens, selbst als actus directus gefaßt, ist doch immer fiducia supplex, zuversichtliches Vertrauen aber ist ein bewußtes Verhalten, welches das Gefühl der Heilsbedürftigkeit zum Correlate hat *). Ziehen wir beides ab, so fehlen gerade die Momente, die den Glauben charakterisiren. Nach unserer Anschauung bedarf es auch eines solchen Glaubens bei Kindern als vorangehende Bedingung des Segens der Taufe nicht — denn als vorangehend wird er bei uns. DD. doch immer gedacht, wenn auch nicht der Zeit, doch der innern Ordnung nach; — vielmehr geht uns das Verhältniß voran, welches Gottes Gnadenthat setzt und folgt das Verhalten des Glaubens nach, welches selbst erst durch dieses Verhältniß ermöglicht wird; erst die Gabe und Gnade der Kindschaft, dann das Bewußtsein um sie; erst die Innewirkung des heil. Geistes, die das Herz aufschließt und ihr zukehrt, dann die Aneignung durch den selbstbewußten Glauben, den das hinzutretende Wort schafft. Bleibt dieses einem Getauften fern, so kommt es mit ihm nie zu dem, was der biblische und kirchliche Sprachgebrauch als „Glaube" bezeichnet; so bezeugt es die Schrift (πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ

blos das Leibesleben haben, sed accipere etiam a Deo vitam spiritualem et ornari suo modo donis spiritus s.

*) Selbst der Unterschied zwischen Glauben und Fühlen, woran Delitzsch a. a. O. 307 erinnert, hilft uns über die Schwierigkeit nicht hinweg, denn der Glaube, der nicht fühlt, was er doch glaubt, ist kein bewußtloser Glaube, sondern es fehlt ihm nur die freudige Selbstgewißheit. — Auch Sartorius 235 sagt: „Der Kinderglaube kann kaum mehr, als eine Glaubens-Empfänglichkeit und Bedürftigkeit sein."

ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ Röm. 10, 17) und die Erfahrung. Doch will ich um das Wort nicht streiten; denn die Thatsache, welche Chemnitz und Brenz meinen, erkenne ich auch meinerseits an.

Dagegen lege ich Gewicht darauf, daß das Kind in den Organismus der Gemeinde eingepflanzt wird, weil darin nicht nur die Bürgschaft, sondern das Medium gegeben ist, wodurch die Gabe der Taufe sich zum persönlichen Glauben auswirkt. Die ältere Ansicht Luthers ist ganz die richtige, schließt aber auch seine spätere nicht aus; denn beide male ist es der Gemeinglaube, der das Kind nicht nur zur Taufe bringt, sondern es bei der Taufe vertritt — und (recht verstanden) ihm den persönlichen Glauben vermittelt. Denn dieser entsteht doch immer nur dadurch, daß die Gemeinde mit ihrem Glaubensinhalt, bekennend bezeugend und fürbittend, den Glauben des Kindes weckt und nährt — das schriftgemäße Glaubenszeugniß der Gemeinde aber ist das verbum praedicatum, durch welches der heil. Geist selbst wirkt (vgl. 66 S. 379). So ist der Gemeinglaube der Kirche auf dem geistlichen Gebiete dasselbe, was auf dem natürlichen der Gattungszusammenhang: das Lebenselement, das das Kind umfängt. Nur von da aus läßt sich auch einerseits das stellvertretende Bekenntniß und Gelöbniß der Taufzeugen völlig rechtfertigen, andrerseits der widertäuferische Irrthum sicher widerlegen lassen.

2) Für die zweite Hälfte uns. §., „die Erziehung zum Glauben", bedarf es kaum eines Schriftbeweises. Denn wenn die Apostel, wie wir sahen, ganze Familien taufen, so liegt darin von selbst die Forderung christlicher Kindererziehung an die Eltern, und wenn Paulus nach Apg. 20, 18—32 der bereits gesammelten ephesinischen Gemeinde drei Jahre lang den ganzen Heilsrath Gottes verkündigt und unablässig τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν bezeugt hat, so ist ihr damit selbstverständlich eine Weisung gegeben, wie es mit ihren getauften Kindern gehalten werden soll.

Daß wir auch dafür den Ausdruck „Bekehrung", jedoch in weiterm Sinne, gebrauchen, rechtfertigt sich aus unserer Lehre von den Wirkungen der Taufe (S. 4). Für das Verhältniß dieser Bekehrung zu dem §. 67 beschriebenen Vorgang ist der Satz der Concordf.: ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos maßgebend *).

Was wir über die Beziehung der christlichen Erziehung auf die Taufe sagten, wird vollkommen bestätigt durch die Art, wie die Apostel in ihren Briefen verfahren. Denn sie gedenken allerwärts der Taufe, entweder um die Gemeinden zu erinnern, was sie an ihr haben, z. B. Kol. 2, 14 ff. 15 (vgl. Tit. 3, 5. 6), 1 Pet. 3, 21, oder um auf die Verpflichtung hinzuweisen, die in ihr liegt, wie Röm. 6, 1. 11. Beides hat auch Luther in demselben Zusammenhang wie der §. trefflich entwickelt. Er sagt in der Predigt über die Epistel am zweiten Weihnachtsfeiertag: „All das Leben, das ein rechtgläubiger Christ führet nach der Taufe, ist nicht mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat (seitdem er getauft ist). Er hat sie gewißlich ganz, aber doch im Glauben verborgen. Derselbige Glaube, wenn der abgethan wäre, so wäre sie offenbarlich in ihm, welches geschieht im leiblichen Sterben, wie 1 Joh. 3, 2. 3 stehet: Wir sind schon jetzt Gottes Kinder, aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden. Denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Darum laß dich die Werkheiligen nicht verführen, die den Glauben verachten, setzen deine Seligkeit weit vor dich und treiben dich mit Werken sie zu holen. Nein, lieber Mensch, sie ist in dir, inwendig ist schon Alles geschehen, wie Christus saget Luc. 17, 21: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch." Darum ist das

*) Vgl. insb. S. 417; dort, nicht hier, liegen die schwierigen Fragen de initio conversionis.

übrige Leben nach der Taufe nichts Anderes, denn ein Harren, Warten und Verlangen, daß da offenbaret werde, das in uns ist." Dann, nach Anführung der Stellen Röm. 8, 24. Tit. 3, 5 u. 7: Er hat uns selig gemacht nach seiner Barmherzigkeit . . daß wir Erben seien des ewigen Lebens nach der Hoffnung — fährt er fort: „Damit wird ausgedrückt, daß unser Heil auf einmal uns gegeben wird und nicht mit Werken zu haben ist. Denn Geburt gibt nicht allein ein Glied, Händ oder Füße, sondern das ewige Leben, den ganzen Menschen, der nicht darum wirket, daß er geboren werde, sondern darum zuvor geboren wird, daß er wirken möge. Siehe das heißt die lautere Erkenntniß der blosen Gnaden Gottes." Ueber die fortwirkende, durch das ganze Leben hindurchgehende Kraft der Taufe aber heißt es im gr. Katechism. 491: „Darum hat ein jeglicher Christ sein Leben lang genug zu lernen und zu üben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich glaube, was sie zusagt und bringet, Ueberwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und den heil. Geist mit seinen Gaben". . . Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns deß trösten und stärken, wenn uns unsere Sünd und Gewissen beschwert und sagen: „Ich bin dennoch getauft" u. s. w. . . — Und ebd. 495 über das Werk oder den Ritus der Taufe: „Diese zwei Stücke, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deuten die Kraft und Werk der Taufe, welche nichts anders ist, denn die Tödtung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist, denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen." Vgl. die herrliche Ausführung dieser Gedanken Bd. 21, 234 ff., die ich den Brüdern im Amt besonders empfehlen möchte.

Wenn wir hier und im Flgd. Gesetz und Evangelium stets in ihrer unzertrennlichen Einheit fassen, so ist das durch den Gesichtspunkt, unter dem unsere Darstellung der ordo salutis steht, von selbst bedingt; denn wir haben es da mit getauften Christen zu thun. Damit heben wir keineswegs den wesentlichen Unterschied beider (§. 33) auf, wohl aber schließen wir uns der trefflichen Verhältnißbestimmung der Concf. Art. V, 634 ff. an. „Zu einer rechten und heilsamen Buße ist nicht genug allein das Gesetz predigen, sondern es muß dazu auch kommen das Evangelium" u. s. w. In welchen Fällen das eine oder das andere dem getauften Christen vorzugsweise entgegenzutreten hat, bedingt dessen subjective Stellung.

Den Sprachgebrauch betreffend bemerken wir noch, daß wir hier und im Flgd. den Ausdruck Buße in dem engeren Sinne brauchen, wie ihn die Concf. S. 634 im Unterschied vom Glauben bestimmt: „Buße thun heißt nichts anderes, denn die Sünde wahrhaftig erkennen, herzlich bereuen und davon abstehen"; da bildet also die Reue (contritio) das Centrum derselben. — Eben so häufig aber werden bekanntlich von dem kirchlichen Sprachgebrauch Reue und Glaube unter den gemeinsamen Begriff der Buße zusammenbeschlossen, so daß jene die beiden Momente derselben bilden; diesem Gebrauch, der sich häufig auch schon bei Luther und in den Bekenntnißschriften findet, folgen die DD. (poenitentia). Wir ziehen den ersteren vor, weil er in der Gegenwart der herrschende geworden ist.

3) Der Moment, den wir als Erweckung bezeichneten, ist von der Bekehrung wohl zu unterscheiden. Es sind die Geburtswehen des neuen Menschen, die prima initia fidei et conversionis, die bei Vielen nicht zum entscheidenden Siege durchdringen. Auf diesen Anfangsstadien pflegt sich noch manches Ungesunde und Unlautere einzumischen, es wird insbes. noch zu viel auf Gefühl und Empfindung gebaut, es hat überhaupt das ganze

Christenthum noch zu vorherrschend den Charakter der Subjectivität, daher die großen Gefahren, die hier liegen. Ueber die rechte Würdigung und seelsorgerische Behandlung dieser Zustände s. das treffliche Schriftchen von Löhe: „Das Wort Gottes, das zum Frieden führt."

§. 74.

Der Glaube bezeichnet den entscheidenden Moment, in dem die heilszueignende Thätigkeit des göttlichen Geistes zur heilsaneignenden Thätigkeit des menschlichen Geistes wird. Er ist der durch den heiligen Geist gewirkte Akt der menschlichen Persönlichkeit, kraft deren sich diese der Gnade Gottes in Christo zukehrt, um sie in sich hinüberzunehmen; mithin der Einheitspunkt göttlicher Gnadenwirkung und, durch diese hervorgerufener, menschlicher Selbstbestimmung, Gottes Werk und Gabe, zugleich des Menschen eigenste That, sein eigenes, freies, persönliches Verhalten (ich glaube).

Der Grundbegriff des Glaubens ist Trauen; welcher Art aber dieses Vertrauen sei, bestimmt sich näher durch das Wort, an dem der Glaube wie sein Object, so auch sein Prinzip und seinen Inhalt hat: Sein Object, denn er ist wesentlich Glaube an das Wort, an den Inhalt des Evangeliums, an die Gnade Gottes in Christo; sein Entstehungsprinzip, denn das Wort erzeugt den Glauben durch seine Gotteskraft (oder was dasselbe, der heilige Geist erzeugt ihn mittelst des Wortes) im Menschen, und erzeugt ihn eben dadurch, daß es seinen Inhalt der menschlichen Persönlichkeit vermittelt, einbildet, besiegelt, sie zur selbstbewußten und selbstthätigen Aneignung desselben bestimmt. So eng sind beide, der Glaube und das Wort in einander verflochten: der Glaube ruht ganz auf dem Worte; er ist durch und durch vom Wort bestimmt; am Worte hat er seinen Inhalt, seine Wahrheit und seine Selbstgewißheit, dergestalt, daß er losgelöst vom Worte nichts ande-

res wäre, als eine blose Form. Wir können ihn daher zunächst als das hingebende und aneignende Vertrauen auf das im Wort bezeugte Heil bezeichnen.

Aus diesem seinem Verhältniß zum Worte ergeben sich auch sogleich folgende wesentliche Charakterzüge des Glaubens: Da der Inhalt des Wortes weit über das Gebiet der natürlichen Vernunft und Erfahrung hinausreicht, so ist der Glaube immer ein Glauben über Vernunft und Natur, über und wider das Zeugniß der Sinne und der Erfahrung. Da der Inhalt des Wortes wesentlich Zeugniß von Christo, von Christi Person und Werk ist, so ist der Glaube wesentlich Glaube an Christum, vertrauensvolle Aneignung des in Christo der Menschheit gegebenen Heiles. Und da endlich das Wort aus dem Geiste Christi stammt und diesen Geist in sich trägt, so ist der Glaube selbst, weil er das Wort in sich aufnimmt, Geist und Leben, eine lebendige, die ganze Person des Menschen bestimmende und bewegende Gotteskraft.

Die Person des Menschen sagen wir; denn psychologisch angesehen hat der Glaube seinen eigentlichen Ort im Menschen weder im Verstand, noch im Willen, noch im Gefühl, sondern in dem Centralpunkt des menschlichen Lebens, wo das persönliche Ich und die geistige Natur in einander wurzeln und wo zugleich die Offenbarungsstätte des Gewissens ist: in dem Herzen *). Hier in diesem Centrum hat der Glaube seinen Sitz, und ist daher selbst eine centrale, ja die centralste menschliche Funktion. Er ist aber, weil objectiv durch das göttliche Wort, immer auch subjectiv durch Erkenntniß und Wille vermittelt, wie er denn auch in diesen beiden seine Erscheinung und seine Bethätigung hat. Einen rein unvermittelten Heilsglauben gibt es so wenig, als einen rein subjectiven.

Mit dem bisherigen haben wir jedoch das Wesen des

*) τῇ καρδίᾳ πιστεύεται.

Glaubens noch nicht erschöpft. Die vertrauungsvolle Aneignung des Heils hat die innere Abkehr von dem Unheil, d. h. von der Sünde und Schuld zum Correlate. Diese Abkehr erfolgt in der Buße, die von dem Glauben unzertrennlich ist. Dem innern Verhältniß nach geht die Buße dem Glauben voran *); aber innerhalb der christlichen Kirche auf Grund der Taufe entwickeln sich beide in gegenseitiger Wechselwirkung, und zwar in der Regel durch gewisse Stufen hindurch, auf deren letzter der Glaube selbst erst seinen Begriff verwirklicht. Diese Stufen wollen daher näher betrachtet sein.

Das Erste was der heilige Geist durch das Wort der kirchlichen Unterweisung (verbum praedicatum) in getauften Christen wirkt, ist gewöhnlich eine allgemeine Erkenntniß des Heils und des Unheils. Die Thaten Gottes in Christo zur Erlösung der Welt, und ihnen gegenüber die Sünde mit ihren Folgen erschließen sich successiv dem Verständniß des Einzelnen und drängen sich ihm innerlich auf. Er lernt was es um beide ist. Diese Erkenntniß, auch wenn sie zur Ueberzeugung von der Heilswahrheit, sei es zur einfachen Zustimmung oder zur wissenschaftlichen Ueberzeugung wird, ist noch nicht Glaube, so wenig als jene Sündenerkenntniß Buße ist: sie ist nur erst die Voraussetzung für beide, und als solche allerdings von großer Bedeutung; denn die Gesundheit der Erkenntniß bedingt die Gesundheit des Glaubens, bewahrt ihn jedenfalls vor krankhaften Auswüchsen. Wahrhaft gesund aber ist die Heilserkenntniß dann, wenn sie dem Wesen nach schriftgemäß, der Form nach kirchlich ist; daher liegt so unendlich viel an der sana forma doctrinae, obwohl auch sie, so lange sie blos Inhalt der Erkenntniß bleibt, den Menschen noch nicht in die persönliche Gemeinschaft ihres Gegenstandes versetzt.

---

*) S. §. 73.

Dazu bedarf es vor Allem einer Vertiefung in das Wesen der Sünde.

Und eben dieß ist die zweite Stufe der Genesis des Glaubens: die selbsteigene Erfahrung von dem Unheil der Sünde und das sehnliche Verlangen nach Erlösung daraus. Diese Erfahrung nennen wir die Reue. In ihr kommt es zur Erkenntniß der Sünde nicht nur nach ihren einzelnen Erscheinungen, sondern nach ihrem Wesen als Uebertretung des Gesetzes und insbesondere nach ihrem Verhältniß zu dem heiligen, richtenden Gott. Vermöge dieser Erkenntniß wird dem Sünder sowohl die totale Incongruenz seines ganzen Zustandes mit der Forderung des göttlichen Gesetzes, als die Todesschuld, die er damit auf sich gehäuft hat, im Gewissen offenbar (mea culpa); er weiß und fühlt sich dem Gerichte verfallen und findet in sich auch gar nichts, was er demselben entgegenzusetzen hätte *). Aus diesem Schuldbewußtsein erwächst ihm auf der einen Seite der Schrecken vor dem göttlichen Zorn, auf der andern der Schmerz über die Schuld und das Unheil der Sünde, in welchem der natürliche Trotz des Herzens zusammenbricht und sich selbst aufreibt (contritio). In der Reue gibt der Sünder sich selbst mit seiner eingebildeten Gerechtigkeit und mit allen seinen falschen und thörigten Ansprüchen auf, und gibt dem göttlichen Verwerfungsurtheil über und wider sich selbst Recht. So ist sie das innere Selbstgericht, in welchem der Mensch nicht nur von dem göttlichen Geiste durch's Wort sich richten läßt, sondern, von ihm überführt, sich selber richtet. In sofern hat die Reue eine Analogie mit dem Opfer; denn auch in ihr läßt der Sünder den heiligen die Sünde richtenden Willen Gottes nicht außer seinem Ich stehen: er nimmt ihn in sich hinein und macht ihn so zum Inhalt seines eigenen Wollens; wovon dann das Ver-

---

*) Vgl. §. 50, S. 15—19. §. 51, S. 23.

langen, ja vielmehr das Schreien nach einer Errettung von der Schuld und Macht der Sünde die unmittelbare gleichsam natürliche Folge ist.

An und für sich ist dieses Verlangen noch nicht Heilsverlangen im eigentlichen Sinne; es kann möglicher Weise bei dem blosen Schrecken vor der Strafe der Sünde und bei der Erkenntniß ihrer Unentrinnbarkeit bleiben: dann geht die Reue in tödtliche Verzweiflung über oder sie schlägt zum trotzigen Beharren in der alten Sünde um. Wo aber mit dem Stachel des Gesetzes zugleich ein Lichtstrahl der Gnade in's Herz gedrungen ist, da wird jenes Verlangen zum Heilsverlangen und eben dieß ist dann auch schon der Zug des keimenden Glaubens. Er latitirt schon in der Sehnsucht nach Erlösung und gewinnt darin die Richtung auf das Centrum des Heils, auf die Vergebung der Sünde, auf die Versöhnung mit Gott, die das Wort dem Sünder als in Christo vorhanden bezeugt und die ihm sein Gewissen als das dringendste Bedürfniß erschlossen hat. Aus beiden zumal, aus diesem Gewissensbedürfniß und aus jenem Zeugniß des Wortes, erwächst die aneignende Beziehung auf die durch Christum beschaffte Sühnung und durch sie hindurch auf den Versöhner. Diese Beziehung hat für den Bußfertigen zunächst die Form der Frage: ob er jenes außer ihm vorhandene Object auf sich beziehen dürfe? — Daß es wirklich dazu komme, dazu bedarf es immer noch einer unmittelbaren, durchgreifenden Wirkung des göttlichen Geistes auf die innerste Persönlichkeit des Menschen, die ihm das Vorhandensein der Gnade Gottes in Christo für ihn, für seine Person gewiß macht. Und dieß ist die Zuversicht (fiducia), das eigentliche Wesen, oder wenn man will, der Kern des Glaubens. In ihr wagt es der Sünder — denn ein Wagniß ist es — das von ihm erkannte, begehrte und sich ihm darbietende Heil, Christum selbst, die leibhaftige Versöhnung, — er wagt es, sie speziell auf sich zu beziehen und sich anzueignen

vermöge einer großen innern That unendlichen Vertrauens. Es ist ein praktischer Syllogismus, vermöge dessen er sie aus der Objectivität, in der sie ihm bisher gegenüber gestanden hat, in sich herübernimmt und sich mit ihr zusammenschließt in der zweifellosen Gewißheit: es ist mein.

So ist der Glaube wesentlich das Ergreifen der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo, oder näher, — weil diese von Christo uns erworbene Gnade in seiner Person ihren Bestand für uns hat — der persönliche Zusammenschluß mit Christo in der Form des Vertrauens. Dieß ist das Wesen des Glaubens und als solcher wird er das Mittel für die Rechtfertigung, durch die er jedoch selbst erst seine Vollendung empfängt.

Denn — es sei uns erlaubt hier begrifflich zu scheiden was thatsächlich zusammenfällt — der Glaube vor der Rechtfertigung gedacht, ist nun erst das gottgewirkte Organ, der geistliche Sinn für sie, bildlich geredet, die offene Hand, die sich nach der Gnade ausstreckt; hat sich diese hineingelegt, dann schließt sich die Hand und schließt die Gnade mit ein, um sie zu fassen, zu behalten: so wird der Glaube zum erfüllten, erfüllt mit dem Reichthum der Gnade Christi — und so, als mit seinem Gegenstande eins geworden, wird er zur Gesinnung des Christen, als solche zu einer die ganze Persönlichkeit umbildenden Macht und zur triebkräftigen Wurzel eines neuen Lebens in der Liebe §. 76.

Es ist von praktischer Wichtigkeit, diesen Unterschied zu machen, denn nur wenn ich den Glauben in seiner einfachen Grundgestalt als fiducialis apprehensio Christi fasse, kann ich mit voller Zuversicht in ihm des Heils gewiß werden; denke ich ihn auf der Stufe seiner Vollendung, da wo er bereits zur Grundgesinnung des Christen geworden ist, und mache ich ihn in dieser Bestimmtheit als die Bedingung der Rechtfertigung geltend, so mache ich letztere dem aufrichtigen, suchenden

Gemüthe geradezu unmöglich; denn ich setze dann das schon vor ihr voraus, was erst mit ihr und durch sie eintreten kann.

Dasselbe gilt auch von den Kriterien der Wahrheit des Glaubens. An und für sich bedarf der Glaube gar keines äußeren Zeugnisses für seine Aechtheit, nicht der guten Werke, denn die hat er noch nicht, nicht der Liebe, denn die trägt er zwar da schon implicite in sich, aber als noch unentwickelten Keim: er bedarf überhaupt um seiner selbst gewiß sein zu dürfen gar nichts, als das Bewußtsein der Aufrichtigkeit der Reue und des einfachen, zuversichtlichen Vertrauens auf die vom Wort bezeugte Gnade Gottes in Christo. Ist er deren gewiß, so fragt er nichts weiter, soll auch nichts weiter fragen oder sorgen, sondern schließt sie zuversichtlich in's Herz, und wird eben damit zum rechtfertigenden (certitudo fidei).— Die Frage nach der Wahrheit des Glaubens entsteht erst im Laufe der weitern christlichen Lebensentwicklung beim Rückblick auf den Anfang derselben, und kann nur den Sinn haben: ob der Glaube, der die Rechtfertigung vermittelte, auch wirklich bleibenden Bestand gehabt habe, und dafür ist das sichere Kriterium weder das Maß des ihm vorangegangenen Schmerzgefühls über die Sünde, noch des ihn begleitenden Gefühls der Freudigkeit über die Gnade, auch nicht das Maß seiner nachmaligen Bethätigung in äußern Werken, sondern das stetige Vorhandensein der Buße, die dann selbst einen tieferen Charakter gewinnt (poenitentia evangelica), und der Liebe. Wo erstere fehlt, da ist der Glaube wieder erstorben; wo letztere, ist er zu einem todten Wissen herabgesunken; wo beides, da hat er sein Ende erreicht. In sofern, aber auch nur in sofern sind allerdings Buße und Liebe die Kriterien für die Wahrheit des Glaubens. Aber das Charakteristische seines Wesens besteht nicht in der aktiven Liebe, nicht in der Erwiederung, sondern in der Reception der Liebe Christi. Und le-

diglich auf Letzterer beruht seine Bedeutung für die Rechtfertigung.

Schriftbeweis. Der biblische Grundbegriff von πιστεύειν ist trauen, sich etwas wahr und gewiß sein lassen, näher, auf Gottes Treue, Zusage bauen, vertrauen — und zwar ein festes, unerschütterliches Vertrauen des Gemüthes. Dieß ist der allgemeinste Begriff der fides salutaris in der Schrift *). Dieses Trauen hat aber immer zu seiner Voraussetzung irgend eine Offenbarung, Kundgebung Gottes. Wo im alten oder neuen Testament vom Glauben die Rede ist, da ist es nicht eine rein innerliche Intuition, nicht eine unvermittelte Erfahrung, sondern es ist eine göttliche Selbstbezeugung, eine göttliche Thatsache, eine sich erschließende höhere Welt der Dinge, worauf sich der Glaube bezieht: also ein Gebiet, das über den Bereich der empirischen Erfahrung und Wahrnehmung hinausliegt. Und gerade dieß ist das Charakteristische des Glaubens, daß er, absehend von der blos sinnlich=natürlichen Wahrnehmung und Wahrscheinlichkeit, in die Welt der unmittelbaren Gegenwart und Selbstbezeugung des Göttlichen mit zweifelloser Zuversicht hineingreift, als sähe er sie schon mit Augen vor sich und als habe sie für ihn bereits volle Realität. So ist das Glauben immer ein πιστεύειν παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι (Röm. 4, 18) im Gegensatz zum Sehen und zum handgreiflichen Haben, vgl. 2 Kor. 5, 7. 8: „Durch Glauben wandeln wir, nicht durch Sinnfälligkeit" — der Glaube ist das Element, durch welches sich unser irdisches Leben hindurchbewegt, nicht so, daß wir das Heil schon in seiner sichtbaren Erscheinung vor uns hätten — und insb. Hebr. 11, 1, wo die πί-

*) Es handelt sich uns hier nicht um den allgemeinen Begriff des Glaubens, wie ihn, noch abgesehen von der Beziehung auf das Heil, Köstlin im Anfang seiner Schrift entwickelt hat, sondern um die fides salutaris.

στις beschrieben wird als „feste Zuversicht (ὑπόστασις = fiducia) in Bezug auf das, was gehofft wird, als Ueberführtsein von Dingen, die unsichtbar sind"; sein Object ist also nicht nur das Zukünftige, noch nicht in die Gegenwart Eingetretene, sondern auch das bereits Gegenwärtige, nur noch nicht in die Erscheinung Getretene; seine Beziehung auf dieses Object aber ist die zuversichtliche Gewißheit, die jedoch durch das Object selbst gewirkt wird: „Vergewisserung unsichtbarer Realitäten", wie es Delitzsch höchst bezeichnend ausdrückt *).

Dieß ist das Charakteristicum des Glaubens auf allen Stufen seiner Erscheinung, wie Paulus an dem Vorbilde Abrahams nachweist. Denn eben darin bestand der Glaube dieses Patriarchen, daß er sich die wunderbare Verheißung Gottes wahr sein ließ, dergestalt daß er sich unentweglich darauf verließ, Genes. 15, 6 **). In demselben Sinne ist das Wort gemeint Ps. 22, 6. 25, 3. 31, 2 (vgl. Ps. 2, 12. 7, 2 Zuflucht nehmen). Nicht

---

*) S. dessen Comment. S. 511, wo zugleich die der Vulgata folgende, zwar nicht ganz richtige aber tiefsinnige Erklärung Dantes:

Glaub ist die Substanz des das wir hoffen
Und Argument für das, was wir nicht sehen.
Und dieß erscheint mir als sein Wesensinhalt u. s. w.

Die Tendenz der Hebr. St. bezeichnet Delitzsch so: „Der Verfasser will geschichtlich nachweisen, wie der Glaube von Anfang an die Gemüthsstellung gewesen ist, die den Menschen über Gegenwärtiges und Zukünftiges, über Zeit- und Raumschranke hinausgehoben und in ein inniges Verhältniß zu Gott gesetzt und zu gottgefälligem Verhalten befähigt hat." Daher ist es allerdings nur eine ganz allgemeine Beschreibung des Glaubens, die der Apostel gibt.

**) Wozu Delitzsch im Comment. (3. Aufl.). „Wie נֶאֱמָן treu bedeutet (πιστός), so das Hiph. הֶאֱמִין trauen, πιστεύειν, von der Aeußerung einer Stimmung oder Gesinnung, die ihres Gegenstandes sicher ist und sich fest auf ihn verläßt; mit לְ der Person

anders im N. Test. Der Glaube, den Jesus bei den Hilfsbedürftigen, denen er durch seine Gnadenmacht half, theils voraussetzt, theils fordert, ist nichts anderes, als das zweifellose Vertrauen auf seine rettende Macht und Gnade — das Vertrauen, daß Er helfen könne und daß Er helfen wolle z. B. Mtth. 8, 2. 3. 10. 9, 27—29. Mc. 2, 3 ff. 5, 36. Und obwohl dieser Glaube eine noch dürftige Erkenntniß der Person des Herrn einschloß, auch sich zunächst nur auf die leibliche Hilfe bezog, so hatte er doch das Große an sich, daß er auf der Erfahrung der eigenen totalen Rath- und Hilflosigkeit beruhte, daß er fiducia supplex war, und daß er sich auf dem Wege der Erhebung über und wider den natürlichen Lauf der Dinge in die unmittelbaren Gegenwart und Wirksamkeit des Göttlichen vollzog. Nun waren aber die Wunder des Herrn selbst σημεῖα, die auf die höhere geistliche Heilsthätigkeit des Erlösers und auf ihn selbst, als auf die persönliche Quelle des Heiles, hinwiesen; daher auch der Glaube an seine Person etwas Höheres und Tieferes als jener — in vielen Fällen sehr äußerliche — Wunderglaube: ein Hinausgreifen über die ganze Heillosigkeit des natürlich menschlichen Zustandes, eine Erhebung des Gemüthes aus Sünde und Tod zu dem Heil, das in Christo erschienen ist. Und dabei macht es im Wesentlichen keinen Unterschied, ob die Einzelnen den Herrn noch im Fleische sahen, wie die Jünger, oder ob ihnen sein Anblick durch die Erhöhung entzogen war. Denn auch im ersteren Falle sah das leibliche Auge an ihm nur die äußerlich menschliche Seite und bedurfte es erst eines tieferen, gottgewirkten Geistesblicks, um dahinter die gottmenschliche Herrlichkeit zu schauen, vgl. Mtth. 16,

---

oder Sache, deren Zeugnisse man glaubt, mit בְּ der Person oder Sache, an welcher man glaubend haftet oder festhält. — Das האמין ביהוה bezeichnet den Glauben nicht als assensus, sondern gleich seinem innersten Wesen nach als fiducia oder acquiescentia." Der Gegensatz ist „zweifeln", Röm. 4, 20.

16. 17. Joh. 11, 40. So ist der Glaube auf allen seinen Stufen wesentlich dasselbe Verhalten; es gilt auf jeder derselben von ihm, was der Herr zu Thomas sagt: „nicht sehen und doch glauben", Joh. 20, 29. 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12.

Aber auch sein Object, durch welches er selbst erst seinen Inhalt und seine Bestimmtheit enthält, ist wesentlich dasselbe: das Heil in Christo. Denn obwohl dieses Heil unter dem alten Bunde ein noch verhülltes, erst werdendes ist, und zunächst nur in der Form einer allgemeinen Gnadenverheißung bezeugt (Genes. 3, 7 ff. 12, 1—5), überdieß in die Schranke einer nationalen Heilsökonomie gefaßt ist*): so liegt doch dieser Form der alttestl. Gottesoffenbarung der Eine ewige Gnadenwille zu Grunde, welcher in Christo seine Erfüllung gefunden hat, und ist der Gott Israels der Gott der Gnade und des Heils. Er ist es deshalb, weil er die Versöhnung der Welt mit sich in Christo ewig zuvorversehen hat**). Nicht blos in den sogenannten messianischen Verheißungen, schon in dem Namen Jehova liegt die Verheißung des künftigen Heils, ja man kann sagen, daß in diesem Namen (dessen heilsgeschichtliche Bedeutung bereits §. 8. S. 21 angedeutet wurde) das künftige Heil für das alttestl. Bundesvolk auch ein schon gegenwärtiges war. Jehova ist der Welterlöser. Die Parusie Jehovas der Schwerpunkt der alttestl. Heilsverkündigung. Daher ist auch der Glaube an diesen Gott, an sein Werk und an seine Verheißung im tiefsten Grunde mit dem Glauben des Christen an Christum eins und hatte für den Einzelnen auch dieselbe Heilswirkung: die Rechtfertigung; eine Anschauung, die allen den neutestl. Stellen zu Grunde liegt, die sich auf die Vorbilder des Glaubens im A. Test. berufen, und die hinwiederum die Berechtigung zu dieser

---

*) §. 33.

**) §. 59. S. 150, vgl. §. 31 u. 33: die centrale Bedeutung der Weltversöhnung von der Mitte der Zeiten aus, rückwärts und vorwärts.

Berufung erklärt; man vgl. Röm. 4, 3 ff. u. Galat. 3, 6 mit Genes. 15, 6; Röm. 1, 17. Galat. 3, 11. Hebr. 10, 38 mit Habak. 2, 4; Röm. 10, 11. 1 Pet. 2, 6. 7 mit Jesaia 28, 16 *).

Eben deshalb aber genügt nun, nachdem das Heil in Christo persönlich erschienen ist, nicht mehr jene allgemeine Form des Glaubens, sondern es bedarf jetzt, damit der Glaube heilskräftig sei, der bestimmten Beziehung desselben auf Christi Person und Werk; von nun an gibt es keinen anderen Glauben, als den an Ihn. „Wer an mich glaubet, der hat das Leben", so lautet jetzt die Verheißung Joh. 3, 16. 6, 40, „denn das ist der Wille des Vaters, daß wer den Sohn siehet, an ihn glaube und so das ewige Leben habe" Joh. 6, 40. 1 Joh. 5, 13. Wer Ihm diesen Glauben weigert, weigert ihn eben damit auch seinem Vater, der nur in Ihm, dem Sohne, erkannt und geglaubt sein will: Joh. 8, 19. Joh. 12, 44. 45. Joh. 14, 1. 6. 10. 11. Apg. 4, 12. 1 Joh. 2, 23: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει* — ein solcher hat überhaupt keinen Glauben Joh. 8,

*) Vgl. Schmid, bibl. Theol. Bd. 2, S. 326. Delitzsch Comment. über den Psalter, Vorb. XVII: „Gott heißt Jehova als Gott der Heilsgeschichte. . . Wir würden irren, wenn wir meinten, daß neutestamentlich angesehen Gott der Sohn oder der Logos im A. T. so genannt werde: der Name Jehova umfaßt die Gottheit in der Totalität ihres immanenten und geschichtlich emanirenden Lebens, aber weil das letzte Ziel der Selbstversenkung Gottes in die Menschengeschichte die Menschwerdung ist, so ist Jehova d. i. Gott der Erlöser seinem centralen und eschatologischen Sinne nach doch vorzugsweise der dem Ziele der Menschwerdung sich zubewegende göttliche Logos. Altes und Neues Testament fallen also keineswegs auseinander, wenn wir sagen: Der Glaube, welcher im A. T. rechtfertigte, war Glaube an Jehova, die Hoffnung, welche im A. T. über die Gegenwart der Sünde und des Uebels hinaushob, war Hoffnung auf Jehova."

19: οὔτε ἐμὲ οἴδατε, οὔτε τὸν πατέρα μου, εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν, vgl. Joh. 8, 24. 1 Joh. 5, 10 *). In sofern kann man allerdings von einem specifisch-christlichen Glauben reden, aber nicht im Gegensatz zu dem der Gläubigen des A. Tests., sondern im Gegensatz zu der in Christo erschienenen Heilsoffenbarung; ein Glaube letzterer Art wäre aber nach der Schrift nur eine andere Form des Unglaubens. Wir haben es hier mit dem christlichen zu thun. — Gehen wir darauf näher ein.

Seine causa efficiens ist nach der Schrift die Verkündigung des Heils, die Predigt, Röm. 10, 14—17 ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ, vgl. Ephes. 1, 13. 2 Thess. 1, 13; wenn statt dessen 1 Kor. 12, 3 der heil. Geist die bewirkende Ursache des Glaubens genannt wird, oder wenn es Phil. 1, 28 heißt: ὑμῖν ἐχαρίσθη — εἰς αὐτὸν πιστεύειν, so erklärt sich dieß aus dem Verhältniß des Geistes zum Wort (§. 66). Der Glaube ist also Gottes Gabe, Ephes. 2, 8. Röm. 12, 3. Kol. 2, 12.

Als sein Object wird daher bezeichnet zunächst das Wort des Herrn Joh. 5, 24. 8, 31. 32. 47. 1 Thess. 1, 13, sodann der wesentliche Inhalt des Wortes: Christus selbst — πίστις εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν **); näher sein Blut, Röm. 3, 25 (πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ), sein Kreuz 1 Kor. 1, 23 ff. 2, 2, oder auch sein Tod und seine Auferstehung, Röm. 14, 24. Röm. 10, 9, mithin der lebendige Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes, das Heil in Christo.

Die Beziehung des Glaubens auf sein Object wird gewöhnlich ausgedrückt durch die Partikeln ἐπὶ, εἰς, ἐν, worin

*) Nachdem Christus erschienen, ist daher der Unglaube Israels, der Ihn verwirft, Unglaube wider den Gott ihrer Väter, Joh. 8, 19 ff.

**) Auch das πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 3, 22 Galat. 2, 16. 20 besagt nichts anderes.

mir eine gewisse Stufenfolge angedeutet scheint. Wenn es heißt *πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ* (wie Röm. 10, 11. 1 Pet. 2, 6), so ist Christus gedacht als das Fundament, auf dem der Glaube ruht; wenn es heißt *ἐπ᾽ αὐτὸν* (wie Apg. 9, 42. 11, 17. 16, 31. Röm. 4, 5—24), so ist er gedacht als der Gegenstand, nach dem der Glaube sich ausstreckt, wenn *εἰς αὐτὸν* (Joh. 3, 36. Apg. 10, 43. 19, 4. Galat. 2, 16 b. Röm. 4, 18), als das Ziel, in welches der Glaube eindringt; wenn *πίστις ἐν Χριστῷ* (Galat. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4), als das Object, das der Glaube bereits zu seinem Inhalte hat, in dem der Glaube ruht. Vgl. 1 Tim. 3, 13.

Das Wesen dieser Beziehung aber ist dieß, daß der Mensch, der Sünder, sich selbst aufgebend und aus seinem alten, natürlichen Wesen ausgehend, mit unbedingtem Vertrauen an Christum, als an den Mittler des Heils, sich hingibt und ihn damit in sich herübernimmt. Ersteres liegt in dem *πιστεύειν εἰς Χριστὸν*, Joh. 6, 35. 7, 38. 11, 25, Letzteres besagen die Ausdrücke: *λαμβάνειν*, *παραλαμβάνειν Χριστόν* Joh. 1, 12. Kol. 2, 6 (1 Thess. 2, 13. Röm. 9, 30), Phil. 3, 12 *κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ*; der Ausdruck *ἔχειν Χριστόν*, 1 Joh. 5, 12, womit das *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* Joh. 3, 36. 5, 24. 6, 47. 1 Joh. 5, 12 (*ὁ ἔχων τὸν υἱὸν, ἔχει τὴν ζωήν*) identisch ist, weil Christus selbstwesentlich und persönlich die *ζωὴ* ist; ferner das *εἶναι ἐν Χριστῷ* und das *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* Galat. 2, 20. 3, 26. Ephes. 1, 13. 2 Kor. 5, 17. 13, 5 — lauter significante Beziehungen für das durch den Glauben vermittelte Verhältniß, die nicht abgeschwächt, sondern genau, wie sie lauten, genommen sein wollen, vgl. 1 Joh. 1, 3 *κοινωνία* und Ephes. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*.

Daß dieser Glaube kein bloser Akt des Verstandes, sondern der ganzen Persönlichkeit des Menschen ist, erhellt von selbst aus dem Bisherigen, wird überdieß Röm. 10, 9 ausdrücklich gesagt:

καρδίᾳ πιστεύεται, ja v. 13 wird der Glaube geradezu ein Anrufen, ein Schreien zu dem Herrn genannt. Eben so wenig bedarf es noch des Beweises, daß derselbe die Erkenntniß seines Objects und die applicative Zuversicht auf dasselbe zu wesentlichen Momenten habe. Das Erstere versteht sich von selbst; denn der Glaube hat ja zu seinem unmittelbaren Gegenstand das Wort, welches sich zunächst an das menschliche Erkennen wendet und ein wirkliches Verständniß seiner bewirken will. Daher wird nicht selten die göttliche Wirkung, die den Glauben schafft, „Erleuchtung", und der Glaube selbst „Licht", genannt, Apg. 26, 18. 2 Kor. 4, 6. Joh. 8, 12. 12, 35. 36. 46, während der Unglaube immer auch als Finsterniß bezeichnet wird a. a. O.; daher wird bei Johannes γιγνώσκειν zuweilen mit Glauben identificirt Joh. 17, 3. 8, 32, häufiger aber ersteres mit letzterem unmittelbar zusammengestellt als die selbsteigene „Glaubenserfahrung", Joh. 4, 42. 6, 69 (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν) vgl. Joh. 10, 14—26, woraus zugleich die Natur dieser dem Glauben immanenten Erkenntniß ersichtlich ist. Wogegen Paulus die γνῶσις als das aus dem Glauben durch die Liebe geborene Wissen zu betrachten scheint: Kol. 1, 9. Phil. 1, 9. Ephes. 3, 17. 18. Das andere, die πληροφορία πίστεως, schon im Vorigen (S. 165) als das eigentliche Wesen des Glaubens nachgewiesen, wird am Vorbilde Abrahams aufgezeigt (Röm. 4, 20. 21), und in den mannigfachsten Formen ausgesprochen: z. B. Ephes. 3, 12. Röm. 5, 1. 2. 8, 1. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 5, 13, insbes. da wo die Apostel ihre eigene persönliche Stellung zu dem Heil in Christo bezeugen, wie 1 Tim. 1, 16. 17. 2 Tim. 1, 12 οἶδα ᾧ πεπίστευκα, oder Galat. 2, 20: „Was ich lebe, das lebe ich ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ; ihren vollsten und herrlichsten Ausdruck aber hat diese Glaubensgewißheit in den Worten des Römerbriefs 8, 31—39 gefunden, von welchen man gesagt hat, daß sich in ihnen der ganze Himmel in das enge

Menschenherz hineinsenke. — Nehmen wir endlich Phil. 3, 4—9 hinzu, wo sich derselbe Apostel im Rückblick auf seinen früheren Stand darauf beruft, wie er Alles, was er dort an gesetzlichem Ruhm und an gesetzlichen Leistungen besaß, für Nichts geachtet, ja weggeworfen habe, um Christum und in ihm die Glaubensgerechtigkeit zu gewinnen — so dürfen wir die Schriftmäßigkeit der Aussagen uns. §. über den Glauben bis in's Einzelne für erwiesen erachten.

Wir fügen nur noch hinzu, daß der Glaube nach der Schrift allerdings zunächst ein actus, aber nicht ein abgeschlossener Einzelakt ist, sondern zum stetigen Verhalten wird, welches in dem Christen den Charakter einer Zuständlichkeit gewinnt, aus welcher heraus er sich fort und fort auf's neue setzt; denn auch als Zustand hört der Glaube nicht auf, sich fortsetzender actus zu sein. Der Christ ist der *πιστός* 1 Kor. 7, 25. Galat. 3, 9, er steht im Glauben 2 Kor. 1, 24, und dieser Glaube ist in einem stetigen Wachsthum begriffen 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 10, 15. Röm. 15, 13. 2 Thess. 1, 3.

Das Verhältniß dieses Glaubens zur Buße ist bereits §. 73 nachgewiesen; ihr Wesen bez. 1 Kor. 31, 32 *ἑαυτὸν κρίνειν* und 2 Kor. 7, 9. 10, vgl. Ps. 32, 3—5. 51, 1—14 (contritio); über sein Verhältniß zur Liebe §. 75; hier genügt einstweilen die Erinnerung an Galat. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, und an den Ausspruch J. Gerhards: Fides a charitate separari nequit. Per fidem Christus in nobis vivit, Christi vero vita charitas est.

Der kirchliche Consensus. Daß der Glaube das geistliche Organ ist, wodurch sich der Mensch das Heil in Christo aneignet, wurde von jeher in der christlichen Kirche anerkannt, selbst da noch, als diese Grundwahrheit in der öffentlichen Lehre zurücktrat und durch den spätern Unterbau fast unkenntlich geworden war (vgl. zu §. 75). Das Wesen des Glaubens aber hat Niemand tiefer als Luther erfaßt, denn er hat es in der

Schule der Erfahrung gelernt. Bei ihm vor Allem haben wir daher den Consensus für unsere Aussagen zu suchen. Da jedoch seine Lehre vom Glauben in die von der Rechtfertigung auf's engste verflochten ist, so heben wir hier nur zunächst die allgemeinen Grundzüge hervor, um daran später wieder anzuknüpfen; dazu aber reicht es nicht aus, blos die einfachen Lehrsätze Luthers darüber aufzuzeichnen, sondern in die Wege, Kämpfe und Siege des Glaubens müssen wir ihm folgen, um seine tiefsinnige Anschauung über die Natur desselben verstehen zu lernen.

Der Grundbegriff des Glaubens ist auch bei Luther die fiducia, das zuversichtliche Trauen „ein wahrhaftiges Vertrauen und Zuversicht des Herzens", das Stehen auf und in dem Gegenstand des Glaubens; die subjective Bedingung seines Zustandekommens im Menschen ist die Reue, die Luther gewöhnlich als das erstere Moment der Buße betrachtet, die objective Bedingung das Wort.

Denn was das Erstere betrifft, so weiß Luther aus eigenster Erfahrung, daß der Glaube nur aus dem Ringen des erschrockenen Gewissens mit dem Zorne Gottes, nur aus dem tiefempfundenen Gefühl der Schuld erwächst: Vera christianismi ratio haec est, quod homo primum agnoscat, se esse peccatorem, cui impossibile sit, ullum bonum opus facere. . Cum homo sic eruditur lege, terretur et humiliatur vereque videt magnitudinem peccati sui, et fatetur, se reum aeternae mortis et damnationis, ad Galat. I, 187. Mit dieser Erkenntniß und Erfahrung beginnt der Heilsweg. Das ist die Wirkung des Gesetzes: „Denn die rechte Buße soll und muß sich an der Furcht und dem Gericht Gottes anfangen, und wird der Mensch alsdann gewahr, daß er so ein großer Sünder ist, daß er seiner Sünde durch seine eigene Kraft, Thun und Werk nicht los werden mag; da erhebt sich alsdann ein solch Seufzen und Klagen: Ach Herr, wer kann nun rathen und helfen?" (a. a. O. 194).

Und das ist die rechte Buße*). Ueber sie spricht sich Luther so aus: „Das ist eine wahre Buße, daß erstlich das Herz von Gottes Zorn von wegen seiner Sünden erschrickt und von Herzen begehrt, derselben los zu werden und anfähet, davon abzulassen; da wird denn endlich ein ander Leben folgen müssen. Denn unmöglich ist es, wenn die Reue nicht im Herzen ist und es dir leid ist, daß du bisher wider Gott gesündigt hast, daß du dich in solche Sünde willig wieder geben solltest. Solche Reue kann ihm der Mensch nicht selber machen; es ist des heiligen Geistes Werk, welches er in uns verrichtet durch das Wort Gottes, welches erstlich die Sünde aufdecket und daneben auch die Strafe der Sünden anzeigt, den ewigen Tod. Hier sollen wir die Buße anheben, nicht sicher sein, sondern von Sünden ablassen, Gott unsere Missethat bekennen und bitten, daß wir frömmer werden. Aber damit ist die Buße nicht vollendet; denn darum werden dir deine Sünden nicht vergeben, daß du sie dir lässest leid sein, sondern das gehöret noch dazu, daß du zu deinem Herrn Christo laufest und Vergebung der Sünden bei ihm suchest, ja daß du das Herz und Vertrauen auf ihn habest, daß dir um seinetwillen deine Sünden vergeben werden. Das ist das rechte Stück, dadurch die Buße ganz wird und wir Vergebung der Sünden erlangen."

Dieser andere Theil der Buße ist der Glaube. Der Glaube entsteht aber nur aus dem Wort des Evangeliums. Auf das Wort geht daher Luther überall zurück, wo er vom Glauben redet, ja seine ganze Lehre von diesem ist nur die Consequenz seiner Lehre vom Wort. „Wort Gottes und Glaube gehören unzertrennlich zusammen"; Bd. 2, 122. „Das Wort ist das Bild, in welches Gott seinen Willen gefaßt hat, im Worte ist Gottes Herz und Wille; der Glaube ist der Spiegel, der solch Bild fas-

*) Vgl. insb. die Disp. gegen die Antinomer.

set, in den es sich einbildet" (XII, 1557)... Ein Glaube, der nicht durch's Wort vermittelt wäre, ist Luthern ein bloser, leerer Wahn. „Das ist, heißt es Bd. 2, 29, die Art des Glaubens, daß er sich an's Wort halte und auf die Gnade Gottes (die das Wort zusagt) in aller Demuth harre; des Glaubens rechte Art ist, auf's Wort, als auf den einigen Schatz und Trost mit ganzem Vertrauen sich erwegen und nicht daran zweifeln, es werde Ja und Amen sein, was das Wort zusagt" (32). An zahlreichen Beispielen der evangelischen Geschichte weist das Luther in seinen Predigten nach. „In dem Glauben muß man alle Dinge aus den Augen thun, ohne das Wort Gottes. Wer ihm lässet etwas Anderes in die Augen bilden, der ist schon verloren; der Glaube hanget allein dem Wort blos und lauter an, wendet die Augen nicht davon, sieht kein ander Ding an, weder sein Verdienst noch Werk. Wenn das Herz nicht also steht, so ist es verloren. . . . Also die Apostel im Schiff (Mtth. 28, 26), da sie auf dem Wasser fuhren und das Schiff untergehen wollte und die Wellen daher in's Schiff schlugen, daß sie den Tod vor Augen sahen, da ließen sie das Wort fallen. Hätten sie vest geglaubet und gesagt: Da haben wir das Wort Gottes, da ist Christus, wo der bleibt, da bleiben wir auch, so hätte es keine Noth gehabt" (14, 217). „Derhalben ist's eine sehr nöthige und nütze Lehre, daß man eigentlich wisse, was da heiße recht glauben, nämlich Gottes Wort und Verheißung haben und fest daran hangen, daß es geistlich also geschehen werde, wie das Wort uns vorsagt. Denn ohne Gottes Wort etwas glauben, ist kein Glaube, sondern ein falscher Wahn, da immer nichts aus wird" Bd. 2, 210. Bd. 18, 247. Das ist die constante immer wiederkehrende Grundbestimmung Luthers. — Wie also der Glaube am Wort sein nächstes und eigentliches Object hat, so wird er auch durch's Wort selbst geschaffen. „Gott erweckt ihn durch's Wort im Herzen." „Darum ist es nicht eine geringe Kunst, noch schlecht Ding um

den Glauben; es ist eine göttliche Kraft, die nicht vom freien Willen kommt, sondern durch's Wort vom heiligen Geist uns gegeben wird", 2, 48. vgl. 13, 235: „Glaube ist ein Ding, daß nicht in der Macht des Menschen steht, wie ein ander natürlich, menschlich Werk, es ist ein lauter *Gottes Werk*, Gottes Gabe und Gnade, ohn all unser Zuthun, — ein *göttlich Werk* in dem Menschen, aus dem Wort geboren" *); womit aber von Luther keineswegs, wie man ihm neuerdings vorgeworfen hat, die subjective Seite des Glaubens negirt wird. Er weiß es in der That besser als alle seine Censoren, daß der Glaube des Menschen *allereigenstes*, persönliches Verhalten sei, und sagt das auch gerade da, wo er ihn als Gottes Gabe bezeichnet: „Der Glaube ist ein Werk, das vom *Menschen* geschehen muß, und wird auch Gottes Werk geheißen", 47, 251.

In der weiteren Entwicklung hebt er insbesondere *zwei Charakterzüge* hervor, die das Wesen des Glaubens kennzeichnen und die sich beide aus dessen Verhältniß znm Worte ergeben.

Der eine ist, daß es der Glaube nicht mit dem Sichtbaren, Natürlichen, Erfahrungsmäßigen, sondern mit dem Unsichtbaren, Jenseitigen, Zukünftigen zu thun hat, und darum nicht im Sehen und Fühlen, sondern im blosen festen Halten an jener unsichtbaren Welt, die das Wort bezeugt und an deren Gütern und Dingen besteht." „*Es ist des Glaubens sonderliche Art, daß er damit umgeht und das glaubt, das noch nicht vorhanden ist.* Denn was vorhanden ist, darf man nicht glauben, man sieht's und fühlt's... In Summa, des Glaubens Art ist diese: Eben wie das Wort vertröstet auf die künftigen, ewigen, himmlischen Güter, die wir noch nicht haben, also fasset der Glaube solche künftige Güter als wären sie bereits da und zweifelt gar nichts daran", Bd. 5, 209. 210. 2, 48. „Nicht fühlen und doch glauben" — so zeigt es das Beispiel der Aussätzigen und

---

*) Vgl. §. 66 Luthers Lehre vom Wort und W. XI, 1957.

des Kananäischen Weibes, Bd. 14, 43. 2, 120. 11, 116. Die ganze Kunst und Kraft des Glaubens beruht auf diesem festen Halten am Unsichtbaren gegenüber der greifbaren Wirklichkeit und den Anfechtungen von Seiten der Welt und des Teufels; sobald er abläßt, sinkt er zum Unglauben oder Kleinglauben herab. Dieser Kleinglaube, sagt Luther 11, 71., ist es gewesen, weshalb Petrus auf dem Meere zu erschrecken und zu sinken begann; aber, setzt er hinzu: „wo Glaube da wäre gewesen, der hätte also gethan: er hätte des Windes und des Meeres Wellen aus dem Sinn geschlagen, und vor die Augen gebildet an Statt des Windes und Ungewitters Gottes Gewalt und Gnade, in seinem Wort verheißen, und hätte sich auf dasselbe also verlassen, als säße er auf einem harten Fels und schwebete nicht auf dem Wasser, und als schiene die Sonne helle, und wäre stille, und gar kein Ungewitter. Denn das ist des Glaubens hohe Kunst und Kraft, daß er siehet, das nicht gesehen wird, und siehet nicht, das doch gefühlet wird, ja das da drücket und dringet; gleich wie der Unglaube nur siehet, das er fühlet, und gar nicht hangen mag an dem, das er nicht fühlet", vgl. 2, 48. 47, 252. Daher ist der wahre Glaube immer „ein Glauben über ja wider Vernunft und Erfahrung." Und dieß hat seinen Grund eben in der Eigenthümlichkeit des Wortes, an dem er sein Object hat. „Denn das Wort redet von Sachen, die weit über die Vernunft sind und die wir natürlich nicht verstehen noch fassen können. In allen Artikeln des Glaubens liegt ein Paradoxon, eine Antinomie, „ein widersinnischer Blick"; daher der Glaube: argumentum non apparentium, Bd. 2, 122. 125. Bd. 10, 136. 11, 189. 198. In diesem Gegensatz gegen jede blos natürliche Erkenntniß nennt ihn Luther zuweilen „ein Dunkel, eine Finsterniß", aber auch „eine verborgene, hohe, heimliche und unbegreifliche Erkenntniß", ad Galat. I, 191. 328.

Das andere, was er hervorhebt, ist, daß im Glauben der Mensch den Inhalt, die Zusage des Wortes persönlich und

speziell auf sich bezieht, Bd. 3, 421: „Glaube ist nicht allein, daß man wisse und glaube, daß es wahr sei, sondern daß du dich's auch annehmest, daß es um deinetwillen und dir zu gut geschehen sei." — „Daran ist alle Macht gelegen, daß wir Alles, so in der heiligen Schrift durch solche Rede für mich, für uns, für unsere Sünde u. dgl. von uns gesagt wird, wohl wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen und darob mit dem Glauben festzuhalten wissen". . . „Das erstere ist leicht und weiß der Teufel auch; aber dagegen ist das zumal und überaus schwer, daß du für deine Person, ein armer, verdammter Sünder, von Herzen gewißlich glauben, sagen und halten sollst, Christus sei für deine Sünde gegeben", 13, 297. 11, 58. Insbesondere an dem Kananäischen Weibe rühmt Luther diese schwere Kunst: „Ihr Glaube, sagt er, ergreift Christum bei seinen Worten da er am zornigsten ist und macht aus seinem harten Wort eine tröstliche dialecticam, daß sie ihm solch Wort bald umkehrt und für sich zu ihrem Besten deutet" 2, 146. Sonach ist der Glaube das aneignende persönlich-individuelle Vertrauen auf das Wort.

Nun trägt aber das göttliche Wort seinen Gegenstand lebendig in sich: die Gnade, das Heil, Christus selbst, der Versöhner und Heiland, ist dem Worte immanent; Er bezeugt sich persönlich durch das Wort, das Evangelium bringt Ihn mit sich; die Predigt bringt Ihn in unsere Herzen" *), — und von da aus schreitet Luther zu einer noch höhern Bestimmung fort, er faßt den Glauben als die persönliche Aneignung des lebendigen Christus. So insbes. in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen und im Commentar zu den Galatern I, 191: Fides christiana — fides vera est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo

*) §. 66. S. 384 ff.

non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein." Dieses Erfassen und Haben Christi gibt dem Glauben seine christliche Bestimmtheit, „seine wesentliche Form, seine Gestalt und Farbe" (forma quae fidem informat) *), es macht ihn erst zum wahren. Quare, fährt p. 247 Luther fort, quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi; conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os Eph. 5: „*Membra sumus corporis Christi, de carne ejus et de ossibus ejus*", ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus **). Vgl. die herrliche Ausführung desselben Gedankens in der Pfingstpredigt über Joh. 3, 16, Bd. 12, 333: „Und hier siehest du auch, was der Glaube ist und heißet: nämlich, nicht ein bloser lediger Gedanken von Christo, daß er sei von der Jungfrauen geboren, gelitten, gekreuziget, auferstanden, gen Himmel gefahren; sondern ein solch Herz, das da in sich schleußt und fasset den Sohn Gottes, wie diese Worte lauten, und gewißlich dafür hält, daß Gott seinen einge-

---

*) Im Gegensatz zur scholastischen fides charitate formata.|

**) Ebd. I. 23: Conscientia mea est fides et templum Christi filii Dei, qui est rex justitiae, ja er wagt ebend. 327 den kühnen Ausdruck: Fides consummat divinitatem et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis.

bornen Sohn für uns dahin gegeben, und uns also geliebet, daß wir um desselbigen Willen nicht verloren sein, sondern das ewige Leben haben sollen. Darum spricht er auch deutlich: Alle, die an ihn glauben: daß es sei solcher Glaube, der nicht sehe nach seinen Werken, auch nicht nach der Stärke oder Würdigkeit seines Glaubens, was es für eine qualitas oder eingeschaffene oder eingegossene Tugend sei, in seinem Herzen liegend, wie die blinden Sophisten davon träumen und gaukeln — sondern außer sich selbst an Christum sich halte, und ihn in sich schließe, als sein eigen gegeben Gut, gewiß, daß er um desselben willen von Gott geliebet wird, nicht um sein eigen Werk, Würdigkeit oder Verdienst; denn solches alles ist ja nicht der Schatz, von Gott gegeben, Christus, Gottes Sohn, daran man glauben soll." — Gerade darauf, daß der Glaube sein Object nicht außer sich stehen lasse, daß er Christum in sich hineinnimmt, daß er Christum im Herzen habe, — darauf legt Luther alles Gewicht. „Daß Christus zu uns kommt, sagt er, ist das Predigen; daß er aber stehet in uns, ist der Glaube, denn es ist nicht genug, daß er stehe vor unsern Augen und Ohren, sondern muß mitten in uns stehn im Herzen" (XI, 994). Nach allen Seiten hin führt er diesen Gedanken aus, auf alle die Beziehungen, in denen Christus unser Heiland ist, auf alle Momente seiner Erlösungsthätigkeit wendet er ihn an; wie seine Person, so kommt auch seine Geburt (10, 136), sein Leben, sein Gehorsam, insonderheit sein Tod, seine Auferstehung, seine Gerechtigkeit u. s. w. durch den Glauben auf uns herüber, sie werden unser durch den Glauben, ja sie wiederholen sich in uns. Vgl. X, 1351: „Also ist nun, kraft des Glaubens, beides, Christi Leben und Sterben, unser Schatz, und das ist mein." Und das Alles faßt sich dann immer wieder in den Satz zusammen: „Christus in uns, in unsern Herzen". . . „So viel du glaubest, so viel hast du." Wir haben also hier den lutherischen Vollbegriff vom Wesen des Glaubens, ganz übereinstimmend

mit uns. §. Damit sind wir auch schon bis in die Mitte der Rechtfertigungslehre vorgedrungen, worüber das Weitere im folgenden §.

Von hier aus erhellt auch sofort die ganze Größe, Herrlichkeit und Schwere des Glaubens. So heißt es a. a. O.: „Aber wie groß und unaussprechlich dieß Alles ist (was das Evangelium von der hingebenden Liebe Gottes sagt), so ist doch dagegen viel größer und wunderbarlicher, daß ein menschlich Herz solches Alles soll können glauben. Denn das muß ein Herz sein, das da kann fassen mehr denn Himmel und Erden vermag zu begreifen, daß man muß sehen, was für eine treffliche, göttliche Kraft und Werk der Glaube ist, der da kann der Natur und aller Welt unmöglich Ding thun, und nicht weniger Wunder ist, denn alle Gotteswunder und Werke, auch größer, denn das, daß Gott ist Mensch worden, von einer Jungfrauen geboren (wie St. Bernhardus sagt); denn es ist gar zu weit und fern von einander, wenn man gegeneinander hält die Größe der Dinge, so wir hier hören: der Liebe deß, der da gibt, und deß so gegeben wird, und der Unwürdigkeit deß, dem gegeben wird. Alles ist zu gar groß, und des Menschen Herz so gar klein, enge und schwach, daß er vor solcher Größe sich entsetzen und erschrecken muß, . . . aber der Glaube der bringt und faßt zusammen, was so weit auseinanderliegt, er schließt es in's Herz." — Wie schwer solche Glaubensübung und Glaubensarbeit sei und durch welche innere Kämpfe sie hindurch führe, hat Luther selbst oft genug aus seinem innersten Lebensgang heraus dargelegt. Und dabei tröstet er sich und Andere immer auch damit, daß es nicht an der Stärke oder an dem Grade des Glaubens liege. „Auch der schwache Glaube thut's. Vgl. Bd. 2, 41 ff., XIII, 1357.

Nach dem Bisherigen bedarf es kaum mehr des Nachweises, wie entschieden sich Luther gegen die scholastische Auffassung des

Glaubens als eines blosen cum assensu cogitare erklärt *): „Das, sagt er, sei der Grundirrthum seiner Gegner, daß der Glaube allein eine Erkenntniß der Historien sei; einen solchen Glauben habe der Teufel auch", und zu Joh. 3, 36: „Das Wörtlein Bleiben in Christo (Joh. 6, 56), und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen schlechten Gedanken haben von Christo. Und derer sind auch noch Viele unter uns, die alle meinen, wenn sie gedenken an Christus, wie er gelitten habe, so sei Christus in ihnen, und schätzen den Glauben an Christum nicht für das rechte, geistliche Wesen Christi in uns oder unser Wesen in Christo, sondern träumen ihnen selbst, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn sie überhin laufen, dichten und gedenken

---

**) Vgl. auch W. XIX, 1747 die Disputation von dem Unterschied der fides acquisita und infusa oder vera: „Der erlangte Glaube d. h. der natürlich-menschliche selbstgemachte Glaube spricht von Christo: Ich glaube, daß der Sohn Gottes gelitten hat und wieder auferweckt worden ist; hier hört er auf und geht nicht weiter. Hingegen spricht der wahre vom heiligen Geist gewirkte, Glaube: Ich glaube zwar, daß der Sohn Gottes gelitten hat und wieder auferstanden ist; das hat er aber Alles gethan für mich, für meine Sünde, dessen bin ich gewiß. — Der erlangte Glaube braucht das Leiden Christi zur blosen Beschaulichkeit; der wahre Glaube hingegen braucht dasselbe zum Leben und zur Seligkeit — der erlangte Glaube steht gleich als ein Fauler, der die Hand unter der Axt versteckt (?) und spricht: Sie geht mich nichts an. Der wahre Glaube ergreift mit ausgebreiteten Armen freudig den Sohn Gottes, der sich für ihn dahingegeben hat, und spricht: Das ist mein Geliebter und ich der seinige. Also macht das: für mich, für uns den wahren Glauben, und unterscheidet solchen von allem andern Glauben, der nur die blosen Historien höret."

von Christo, und allein mit dem Siegelfechten umgehen. Solches hat man im Papstthum stark getrieben und noch heutiges Tages, daß man Christi Leiden betrachten soll. Das heiße denn, Christum in meinem Herzen sein, damit sie das Leiden Christi gar verkehrt und zu Boden gestürzt haben. Aber der Herr sagt nicht: „Deine Gedanken von mir sind in mir, oder meine Gedanken sind in dir", sondern: „Du bist in mir, und ich, ich bin in dir." Er nennt nicht einen schlechten Gedanken, sondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit sei, und Er, Christus, wiederum in mir auch sei mit seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das gehet nicht zu mit einem Spekuliren oder Schemen durch deine falschen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung ist, und allein blose Gedanken sind"; vgl. Bd. IX, 612. 13, 234.

Der wahre Glaube, welcher Christum ergreift, das fügt Luther eben so constant hinzu, gibt immer auch dem Herzen die volle Gewißheit der Gnade. Erst Glaube auf's blose Wort, dann erst die Erfahrung seiner Wahrheit, seines Trostes und seiner Gotteskraft, 2, 122. 123. Vermöge dieser, durch den heil. Geist gewirkten Erfahrung erneuert dann auch der Glaube die ganze Person des Menschen; „er gibt ein neues Herz, schafft einen neuen Sinn, Muth, einen neuen Menschen" (13, 235. 336. 14, 43). Aber diese seine Wirkung ist immer wie durch's Wort, so durch die Rechtfertigung vermittelt, daher wir erst später näher darauf zu gehen haben. Doch kann ich mich nicht enthalten, den Lesern zur Freude noch die zusammenfassende Stelle aus der Osterpredigt über 1 Joh. 5, Bd. 8, 222 hieherzusetzen: Siehe, das ist's, das St. Johannes sagt: „Unser Glaube ist der Sieg, der, der die Welt überwindet." Das sagt er, eigentlich zu deuten, was rechter Glaube, davon die Schrift sagt, heiße und sei. Denn es ist sonst mancherlei Glauben, so die Welt Glauben heißet. Die Juden, Türken, Papisten glauben auch (wie sie sa-

gen) an Gott, der Himmel und Erden geschaffen hat; aber daß dieß noch nicht rechter Glaube ist, beweiset sich daraus, daß er nichts thut noch schaffet, weder streitet noch überwindet, sondern lässet sie alle, wie sie sind, in der alten Geburt und unter des Teufels und der Sünden Gewalt. Aber das heißet der rechte sieghafte Glaube, der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn sei; das ist eine unüberwindliche Kraft, durch den heiligen Geist in der Christen Herzen gemacht. Denn es ist ein solcher gewisser Verstand, der nicht hin und her flattert noch gaffet nach seinen eigenen Gedanken, sondern Gott ergreifet in diesem Christo, als seinen Sohn, vom Himmel gesandt, durch welchen er seinen Willen und Herz offenbaret und von Sünden und Tod zu Gnaden und neuem ewigen Leben hilfet, und eine solche Zuversicht und Vertrauen, so sich einlässet nicht auf sein eigen Verdienst oder Würdigkeit, sondern auf Christum, den Sohn Gottes, und auf seine Gewalt und Macht wider Welt und Teufel streitet. Darum ist auch solcher Glaube nicht ein kalt, faul, ledig und müßiger Gedanke (wie die Papisten und andere vom Glauben träumen); sondern eine lebendige, thätige Kraft, daß, wo er ist, da muß solche Frucht, Sieg und Ueberwindung folgen; oder, so es nicht folget, ist auch der Glaube und neue Geburt nicht da."

Die Grundbestimmungen Luthers über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens sind zum bleibenden Besitzthum der lutherischen Kirche geworden. Die Augsb. Confession Art. IV. XII. XX, n. 19. 23 und die Apologie haben sie im Zusammenhang mit der Lehre vom Gesetz und vom Evangelium zum Bekenntniß erhoben. Die letztere stellt darüber in dem classischen Art. II die Sätze auf: Non potest existere fides nisi in his, qui poenitentiam agunt; fides, de qua loquimur, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberat a morte, p. 98, 112. — Ita fides, quae justificat, non est

tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei... est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum p. 95, und im deutschen Text: „Und damit Niemand wähne, es sei allein ein blos Wissen der Historien, so setze ich dazu: der Glaub ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Satzes annimmt und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken noch Geben, sondern daß ein Herz sich deß tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt und gibt, und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet", vgl. p. 96. 113. Toto corde credere. Also fiducia, spezielle, persönliche Aneignung des verheißenen Heils. — Dieser Glaube, durch welchen der Mensch gerecht wird, „tröstet die erschrockenen Gewissen mit der zuversichtlichen Gewißheit der Sündenvergebung und der göttlichen Gnade, p. 95. 97. 108 ff. und ist ein neu Licht und Leben und Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn, Muth erneuert, einen andern Menschen und neue Kreatur aus uns macht" u. s. w. 98, 64. 109. 110. — Dieselben Sätze wiederholt dann Melanchthon in den Locis, wo er folgende Definition gibt: fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito, et quidem promissioni gratuitae reconciliationis donatae propter Christum, estque fiducia misericordiae Dei promissae propter Christum mediatorem. Eben so sämmtliche Schüler Melanchthons. Doch hat weder er noch irgend ein Späterer die volle Tiefe und Lebendigkeit des lutherischen Glaubensbegriffs völlig erreicht.

Am tiefsten geht Flacius ein in seiner Abhandlung de voce et re fidei 1563. Er geht da aus von der seit Mel. gewöhnlich gewordenen Bestimmung, der Glaube bestehe aus notitia et fiducia, setzt aber hinzu, daß zur bessern Einsicht in das Wesen dieses Glaubens die Betrachtung seiner Genesis verhelfe, und stellt nun sechs Stufen derselben auf, in denen er offenbar seine eigenste Lebenserfahrung — man fühlt das der Wärme der Darstellung an — ausspricht. Die erste ist eine gesetzliche Erkennt-

niß Gottes und seines Willens; die zweite die Empfindung des göttlichen Zorns im Gewissen, die ernstliche Reue; die dritte ist die Erkenntniß des Evangeliums, die den Schrecken des Gewissens zu sänftigen beginnt; die vierte magna remissionis peccatorum et misericordiae Dei appetitio, die sich im Gebet und Flehen ausspricht und worin es zum firmus assensus kommt, zum velle et accipere des Einen, großen nothwendigen Gutes; die fünfte ist die vertrauungsvolle Heilsaneignung, welche die volle Heilsgewißheit mit sich führt; die sechste die firma fiducia in jam placatum Deum, cor laetum et tranquillum, ubi simul et regeneratio fit, quae tamen jam antea in quarto motu fieri coeperat. Es ist also eine dialektische Fortbewegung, vermöge deren der Glaube sich ausgestaltet, und zwar so, daß auf jeder dieser sechs Stufen die Bewegung in der Erkenntniß anhebt und im Willen (oder im Herzen) sich fortsetzt. Auch entspricht diese Bewegung in dem menschlichen Geiste der entgegenkommenden Bewegung Gottes zu dem Menschen hin, indem durch die ersten Stufen hindurch sich die Offenbarung des göttlichen Zornes vollzieht, durch die letzteren drei hindurch, die man gewöhnlich unter dem Namen fiducia zusammenfaßt, die Offenbarung der Gnade, a. a. O. 40 ff.

M. Chemnitz faßt dann im Ex. Tr. II, c. 9, und in den Loc. alle diese Bestimmungen zusammen und gibt so der Lehre vom rechtfertigenden Glauben die Form, an welche sich die flgd. DD. anschließen. Die Vorbedingung ist die contritio; das Object cujus respectu fides justificat, est gratia et misericordia Dei, näher die gratuita promissio de misericordia Dei in Christo; die Beziehung des Glaubens auf dieses Object besteht nicht in assensione generali nec superficiali persuasione, sed ita versatur fides circa haec objecta, ut vero et serio motu mentis voluntatis et cordis expetat, quaerat, apprehendat, accipiat et privatim singulis credentibus applicet promissionem gratuitae reconciliationis propter Christum me-

diatorem et in ea acquiescat ad justitiam, salutem et vitam aeternam. Seine integirenden Bestandtheile sind: notita, assensus, und zwar nicht blos der ass. generalis, sondern der die Verheißung auf sich beziehende, und fiducia, fid. certa; auf dem letzten Momente liegt das Hauptgewicht, denn das Wesen des Glaubens bleibt immer apprehensio, acceptatio, seu applicatio promissionis gratiae. Diesen rechtfertigenden Glauben bezeichnet dann Chemnitz als fides specialis und unterscheidet von ihm die fides generalis als dessen Voraussetzung *).

Dieselben Bestimmungen findet man im Wesentlichen wieder bei Hafenreffer Loc. 174, bei Hutter, Joh. Gerhard T. VII, 80, Calov X, c. 3, Quenstedt II, c. 8 u. 12, Baier u. Hollaz u. s. w. Sie vindiciren sämmtlich dem Glauben dieselben drei Momente, die sie bald als Bestandtheile, bald als Stufen desselben bezeichnen (partes sive gradus), sie zeigen die Zusammengehörigkeit derselben, und betonen gleichmäßig die fiducialis et individualis applicatio, die appropriatio ad me et te in individuo. Haec apprehensio sagen sie, est voluntatis et practica, quae totius cordis in merito Christi recumbentiam involvit. Psychologisch angesehen, verlegen sie die beiden ersteren Momente in den intellectus, das letztere in den Willen oder in das Herz **).

Man hat es ihnen neuerdings zum Vorwurf gemacht, daß sie das Object des Glaubens als die „Verheißung der Gnade", oder „als das Verdienst Christi", statt mit Luther als Christum selbst bestimmen. Allein dieser Tadel ist völlig unbegründet. Denn in den beiden Ersteren ist ihnen das Letztere immer auch

---

*) Neben der angef. Dreitheilung hat Chemnitz auch eine ähnliche, nur kürzere Stufenleiter, wie Flacius.

**) Denn voluntas und cor ist ihnen gleichbedeutend; der gewöhnliche Ausdruck: in voluntate sive corde; der Wille ist ihnen das Centrum der Persönlichkeit.

mitenthalten. Sie sagen eben so häufig: fides respicit Christum, oder apprehendit Christum, und schon Chemnitz hat das Verhältniß beider Bestimmungen ganz richtig im Sinne Luthers ausgesprochen: peccator fide vera ex verbo Dei per Spiritum s. concepta apprehendit promissionem gratuitae misericordiae et in ea simul apprehendit ipsum mediatorem, filium Dei, qui est justitia nostra, ja sie sagen es ausdrücklich, daß der Glaube Christum umfasse, tum ut praesens suum bonum, tum ut causam remissionis peccatorum, Baier, Hollaz, wozu der Letztere noch bemerkt: unum, quoad rem significatur objectum fidei, sive in Christo mediatore, sive in gratia Dei, sive in promissione gratiae propter Christum facta id consistere dicas. Tantum in modo concipiendi est diversitas. Und in der That uns. DD. haben mit der Voranstellung der Verheißung und des Verdienstes Christi ganz recht. Denn das über seine Sünden erschrockene, um seine Seligkeit bekümmerte Gemüth fragt immer zunächst nach Sühnung und Vergebung der Sünde; und deren wird es nur gewiß durch das helle, klare Zeugniß, welches das Wort davon gibt. In diesem Worte ergreift es Christi Verdienst, in diesem Ihn selbst, wie denn auch der Apostel Röm. 3, 25 geflissentlich von Christus sagte, daß uns Gott ihn zum Sühnopfer hingestellt habe *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Die Weise der modernen Theologie, Christi Person oder das Personleben Christi, abgesehen von seinem Worte und von seinem Werke, zu betonen, beruht auf einer falschen Abstraktion und verräth deutlich, daß sie von Sünde und Buße, vom Ernst und Kampf des Glaubens wenig weiß.

Nicht minder sind uns. DD. der katholischen Doktrin gegenüber im Recht mit ihrer Unterscheidung von fides specialis und generalis, in der sich der Protestantische Glaubensbegriff

---

*) Umgewandt die Concf.: fides est medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et in eo justitiam apprehendimus.

seinen Ausdruck gibt und die auch Chemnitz gegen die Instanzen der Gegner, als ob damit das Object des Glaubens auf einen einzelnen Punkt beschränkt würde, trefflich vertheidigt hat: ad refutandam hanc calumniam statim in principio definitionis ponitur declaratio, nos reliquas partes doctrinae coelestis non excludere, quando proprium fidei justificantis objectum dicimus promissionem gratiae. Sed sicut summa, finis scopus et meta totius scripturae est Christus in officio mediatoris: ita fides cum universo verbo Dei assentitur, respicit ad scopum totius scripturae s. et omnes articulos refert ad promissionem gratiae. Ex. Conc. Tr. II, S. 226. Die beiden noch übrigen Punkte, welche unsere DD. erörtern: die certitudo fidei und die personumbildende Kraft desselben, werden wir besser im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung entwickeln, auf die es mit der vom Glauben abgesehen ist. Est enim fides causa apprehendens sive instrumentum justificationis. Wir fügen daher nur noch die treffende Bestimmung der DD. hinzu: Fidei vis duplex est: receptiva et operativa; illa est, qua Christum recipit, haec est, qua per charitatem se exerit.

Unser §. hat also wie das Zeugniß der Schrift, so den consensus ecclesiasticus in jedem Satze für sich.

§. 75.

Da der Glaube, wie wir sahen, receptiver Natur ist, so kann es zum wirklichen Besitz des Heiles nur kommen, wenn der, vom heiligen Geist gewirkten, Bewegung des menschlichen Geistes nach der Gnade hin eine Beziehung Gottes auf den Menschen entspricht, vermöge deren ihm Gott die Gnade persönlich zueignet. Das Zusammentreffen beider Beziehungen ist der Moment der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist also der centrale Punkt, auf welchen es mit den bisher beschriebenen Wirkungen des Geistes Christi durch Wort und Sakrament

abgesehen war: die persönliche Aufnahme des Sünders in das durch Christus gestiftete Gnadenverhältniß von Seiten Gottes; ein Akt, der zwar jene Wirkungen zum unabtrennlichen Correlate hat, sich aber von ihnen dadurch unterscheidet, daß er nicht zunächst ein innerlicher Vorgang in dem Menschen ist, sondern ein Akt Gottes in Beziehung auf den Menschen, welcher dann allerdings diesem auch immanent wird.

Die Rechtfertigung besteht nämlich wesentlich darin, daß Gott den Menschen in dem Zusammenhang, in welchem dieser kraft des Glaubens mit Christum getreten ist, anschaut, und vermöge solcher Anschauung auf die Person des Gläubigen das überträgt, was in Christo objectiv der Menschheit gegeben ist. Das aber ist die durch Christi stellvertretenden, gesetzerfüllenden Gehorsam (obedientia activa et passiva in ihrer unzertrennlichen Einheit)*) geleistete Genugthuung, wodurch derselbe die Schuld der sündigen Menschheit gesühnt und sie mit Gott versöhnt hat, wie wir es oben zusammenfassend ausdrückten: die sühnende Genugthuung oder die genugthuende Sühnung Christi (§. 57). — Diese genugthuende Leistung also wird mit dem ganzen Complex ihrer Wirkungen vermöge jenes göttlichen Aktes dergestalt auf den Gläubigen übergetragen, als hätte dieser selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner statt: und eben damit wird derselbe von der Schuld und Strafe der Sünden losgesprochen (remissio peccatorum), und, indem von ihr losgesprochen, gerecht gesprochen (justus censetur), beides in Einem; denn die Vergebung der Sünde oder die Aufhebung des Schuld- und Strafurtheils ist eben die Gerechtsprechung des Sünders, und umgewandt die Gerechterklärung ist eo ipso die Aufhebung der Schuld, also die Sündenvergebung. Indem so der Mensch auf Grund dessen was Christus für ihn gethan hat der Schuld

---

*) Vgl. §. 55. S. 67. 81.

entledigt oder gerecht gesprochen wird, kommt er vor Gott in das Verhältniß vollkommener Rechtbeschaffenheit, völliger Angemessenheit zu dessen heiligen Willen zu stehen, und damit geht das absolute Wohlgefallen Gottes, das auf dem Sohne, als auf dem Mittler und Vertreter ruht, auf die Person des Gläubigen über und nimmt ihn in das Kindesverhältniß auf (adoptio). So tritt er seinerseits in die durch Christus objectiv wiederhergestellte Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott ein *). — Die Rechtfertigung besteht mithin an sich nicht in der Bewirkung eines neuen Verhaltens, nicht in der sittlichen Umwandlung des Menschen (ob sie gleich von einer solchen unzertrennlich begleitet ist), sondern sie ist die Herstellung eines neuen, persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott in Christo.

Der göttliche Akt aber durch den sie geschieht — und daraus erklärt sich uns ihr Wesen näher — ist ein richterlicher Gnadenakt. Einen Gnadenakt nennen wir ihn, weil er seine letzte Causalität nicht in der Rücksicht auf sittliche Würdigkeit des Menschen, nicht in einer, sei es vorangehenden oder nachfolgenden, ethischen Angemessenheit desselben zu dem heiligen Willen Gottes hat, sondern allein in der freien Gnade des in Christo mit der Welt versöhnten Gottes; einen richterlichen Akt nennen wir ihn, weil hier der Gott der Gnade zugleich als Richter dem Sünder gegenübersteht, und mit ihm als mit einer selbstverantwortlichen Person handelt. Näher ist es ein urtheilender Akt (actus forensis), denn es handelt sich um die Los- und Gerechtsprechung des Sünders vor dem göttlichen Forum, freilich nicht in der Weise einer äußerlichen Sentenz, aber doch vermöge eines Aktes wirksamer göttlicher Anschauung, für welche der Ausdruck Zurechnung die signifikanteste Bezeichnung ist. Diese Zurechnung

*) §. 57. S. 104. §. 59. S. 149.

hat ihr Gegenbild an der Zurechnung der Gattungssünde an das Individuum, ihr Vorbild an der Zurechnung unserer Schuld an die Person des Mittlers. Wie nämlich dort die Person des einzelnen Sünders in ihrem organischen Zusammenhange mit dem in dem ersten Adam beschlossenen sündigen Geschlechte von Gott angeschaut und unter die Schuldverhaftung des Stammvaters mitbeschlossen wird, so wird hier die Person des Gläubigen von Gott im Zusammenhang mit dem Versöhner des Geschlechtes angeschaut und damit in das durch ihn vermittelte Gnadenverhältniß mit einbeschlossen. Wie ferner bei der objectiven Versöhnung Christus an unsere Stelle getreten ist, unsere Sünde als Schuld sich angeeignet und für sie genuggethan hat *), so treten wir hier vor der göttlichen Anschauung an Christi Stelle ein und damit wird uns Alles angeeignet, was Er für uns geleistet hat: sein Gehorsam wird unser Gehorsam, sein Tod unser Tod, seine Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit. — Es ist aber nicht eine blose Analogie: der Zusammenhang zwischen der stellvertretenden Genugthuung Christi und der göttlichen Imputation in die Rechtfertigung ist ein causaler; es ist die fortwirkende Kraft der ersteren, die in der letzteren sich an dem Gläubigen erweist: weil Er, der Mittler, an unsere Stelle getreten ist, so treten wir hinwiederum vor Gott an seine Stelle, weil unsere Schuld auf ihn gelegt ward und in seinem Blute gelegt ist, rechnet sie Gott uns nicht mehr zu, ja die Rechtfertigung ist selbst nichts anderes, als der applikative Vollzug der objectiven Heilsvermittlung an dem Einzelnen, die Uebertragung derselben auf ihn, durch die Gnade Gottes auf die Intercession des erhöhten Mittlers. Die Zurechnung in diesem Sinn gefaßt bildet also das innerste Wesen der Rechtfertigung (ratio formalis), wovon die Lossprechung von der Schuld, die Gerechtsprechung

*) §. 56. S. 86.

des Sünders und die Aufnahme desselben in das Kindesverhältniß (reconciliatio, adoptio) die unmittelbare Folge ist.

Völlig klar wird uns dieß jedoch erst, wenn wir auch die andere Seite des ganzen Vorgangs hinzunehmen, an welcher die Rechtfertigung ihre subjective Bedingung, und zwar ihre ausschließliche Bedingung hat: den bußfertigen Glauben. In der Buße, sahen wir, erkennt oder vielmehr erfährt der Sünder die Tiefe und Schwere seiner Schuld, im Glauben schließt er sich mit Christo, dem Mittler und Versöhner, zusammen; beides in der intensivsten, tiefinnerlichsten Weise. Er tritt gewissermaßen auch seinerseits in die Stelle Christi ein; derselbe Vorgang, der am Kreuze zwischen dem Vater und dem Sohn der Menschheit zu gute geschah, reflektirt sich in seinem Bewußtsein. Er fühlt den strafenden Ernst des göttlichen Zornes in seinem eigenen Gewissen, er sieht in Christi Tod seine eigene Sünde gerichtet, aber ebendeshalb auch seine Schuld gesühnt, und eignet sich hinwiederum Christi stellvertretendes Thun und Leiden und damit Christum als seinen Mittler an; er wird mit ihm, wie wir es oben ausdrückten, Eine Person. Indem nun Gott den Menschen in diesem Zusammenhang, in dem er mit Christo steht, anschaut, schaut er ihn nicht, wie er an sich seiner natürlichen Beschaffenheit nach ist, sondern Christum sieht er in ihm, ihn in Christo, Christi Verdienst und Gerechtigkeit sieht er an ihm — und ist mithin die göttliche Anschauung, auf der die Zurechnung beruht, keine leere Imagination, sondern eine vollkommene wahre Intuition, weil sie ein persönliches Verhältniß auch des Menschen zu Christo zu ihrer Voraussetzung hat — und die Zurechnung selbst kein Akt der Willkür, sondern ein Akt der Gerechtigkeit gegen Christum und der Gnade gegen den sich mit ihm im Glauben zusammenschließenden Sünder. Wir können es auch so ausdrücken: Christus (Christi Verdienst, wie Christi Gerechtig-

keit) durch den Glauben angeeignet, wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet.

Und zwar durch den Glauben allein — setzen wir hinzu. Dieses „durch den Glauben allein", ist das Correlat der obigen Bestimmung, daß die Rechtfertigung von Seiten Gottes ein reiner Gnadenakt sei und menschliches Verdienst weder zur bewirkenden noch zur mitwirkenden Ursache habe. Es wird damit ausgesagt, daß es weder eine dem Glauben vorangehende sittliche Disposition, noch die im Glauben mitenthaltene Liebe, noch die aus ihm sich entwickelnde Heiligung sei, um deren willen der Mensch von Gott gerechtfertigt wird. Beides involvirt auch in der That eine völlige Unmöglichkeit. Denn eine wahrhaft gute, gottwohlgefällige Gesinnung kann in dem Menschen gar nicht aufkommen, bevor er sich persönlich mit Gott versöhnt weiß, und die im Glauben implicite enthaltene Liebe zu Gott ist selbst schon die Frucht der in der Rechtfertigung erfahrenen entgegenkommenden Liebe Gottes, setzt mithin diese Erfahrung immer schon voraus. Das neue Leben aber, welches allerdings dem Glauben entsprießt, entwickelt sich erfahrungsmäßig niemals zu solcher Reinheit und Höhe, daß damit der Mensch vor dem bestehen könnte, vor welchem nichts gilt, als sein eigen Bild. Auch dem Gerechtfertigten haftet noch die Sündhaftigkeit an; obwohl vergeben und durch die Vergebung in ihrer Macht gebrochen, inhärirt sie ihm noch fortwährend; und ebendeshalb erweisen sich auch alle guten Werke und christlichen Tugenden, wie hoch an Werth sie auch seien, vor dem Forum des Gewissens als unzureichend. Hinge die Rechtfertigung ab von irgend einer Stufe subjectiver Heiligkeit und sittlicher Würdigkeit, so verlöre sie für den Menschen alle Gewißheit, ja sie würde ihm geradehin zur Unmöglichkeit. Der Aufrichtige kann sich der göttlichen Gnade nur dann getrösten, wenn sie ihm als freies Gnadengeschenk

dargeboten wird, und dafür ist eben der Glaube das alleinige Mittel der Aneignung, ja das allein denkbare und mögliche; denn eine Gnadenverheißung kann ihrer Natur nach auf keinem andern Wege angeeignet werden. Gerade darauf also, daß die Rechtfertigung allein an den Glauben geknüpft ist, beruht ihre Möglichkeit und Wahrheit für den sündigen Menschen.

Dagegen könnte allerdings von hier aus ihre Wahrheit doch wieder als gefährdet erscheinen: Entspricht der Gerechtfertigte seiner subjectiven Beschaffenheit nach der göttlichen Heiligkeit nicht, wie kann ihn Gott für gerecht ansehen und urtheilen? Allein dieß ist eben nur ein Schein. Vielmehr beruht die Wahrheit der Rechtfertigung auch für Gott gerade darauf, daß seine Anschauung nichts anderes zum Objecte hat, als einerseits Christum, den Versöhner in der Einheit seiner Person und seines Werkes, andrerseits den Glauben des Menschen, welcher Christum aneignend umfaßt, die fides sola. Beides in Eines zusammenschauend und zusammenfassend ist die göttliche Zurechnung eine schlechthin wahre und wirksame. Wie sie den Sünder zum Schuldigen, und den heiligen Mittler für uns zur Sünde macht, so macht sie den Gläubigen zum Gerechten. Der Tag des Gerichtes wird es ausweisen.

Aus dem Bisherigen ist nun auch schon ersichtlich, daß dieser deklaratorische Akt, obwohl ein innergöttlicher Akt, doch dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern innerhalb desselben sich vollzieht. Denn er vollzieht sich im Glauben. Mittelst dieses von ihm gewirkten Glaubens führt der heilige Geist das göttliche Rechtfertigungsurtheil durch das Wort in das Gewissen des Gerechtfertigten ein und, wirkt darin das Bewußtsein der Versöhnung, die Gewißheit der Sündenvergebung und der Adoption (absolvitur conscientia peccatoris). Damit tritt an die Stelle der Schuldbewußtheit der Friede mit Gott, an die

Stelle der Furcht das selige Gefühl der Gottesliebe, welches die Furcht austreibt und die Gegenliebe wirkt. So wird die Rechtfertigung zu einem Vorgang im Menschen. Diese ihre subjective Seite fällt zusammen mit der Vollendung des Glaubens (§. 74); es ist ihre Besiegelung durch den Geist Christi an dem menschlichen Herzen, der Wiederklang des göttlichen Urtheils in dem menschlichen Gewissen — die Herstellung eines guten Gewissens zu Gott, ein Licht und Freudenstrahl, der in die Seele dringt. Nur ist diese subjective Seite der Sache nicht die primäre, nicht einmal die bleibende. Denn das Bewußtsein der Gnade kann sich dem Menschen zu Zeiten entziehen, das selige Gefühl der Freudigkeit unterliegt den Schwankungen des innern Lebens, — es kann sich verdunkeln, bis dahin, daß es ganz zu erlöschen scheint: die Rechtfertigung selbst bleibt in ihrem Bestande, so lange der Glaube Bestand hat, und des Glaubens Bestand ist nicht durch Gefühl und Empfindung, sondern einzig dadurch bedingt, daß er sich treu und fest an das objective, unwandelbare Wort der Verheißung hält.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so erscheint die Rechtfertigung als ein Akt des Vaters, der um des Sohnes willen sich an den Gläubigen vollzieht und sich ihrem Bewußtsein im heiligen Geiste vermittelt.

Wie verhält sich nun dieselbe zur Taufe? Dieß modificirt sich verschieden, je nachdem der Mensch die Taufe als zum Selbstbewußtsein entwickelter oder als Kind empfängt. In ersterem Falle kann die Rechtfertigung aus dem Glauben der Taufe vorangehen und wird dann durch diese ihre Wirkung in der oben (S. 117) bezeichneten Weise vertieft; im letztern Falle fällt sie von Seiten Gottes mit der Taufe zusammen, kommt aber dem Menschen erst allmählig zum Bewußtsein, in dem Maße als die in der Taufe ihm widerfahrene Gnadenwirkung sich zum persönlichen Glauben ausgestaltet. Und dieser

Unterschied auf der subjectiven Seite bedingt allerdings auch einen Unterschied in der Sache selbst *). Denn dort, in der Taufe, ward der Mensch nur erst seinem Wesensbestande nach der Gnade einverleibt, hier hat er sie auch seinerseits persönlich ergriffen; dort trug das Verhältniß zu Gott noch den Charakter der reinen Unmittelbarkeit in sich, hier ist es ein durch Selbstbewußtsein und Freiheit des Individuums vermitteltes. Wir können also sagen: es sei wesentlich dasselbe Verhältniß, aber so angethan, wie es der Stufe der gereifteren Lebensentwicklung entspricht; was die Taufe dem Menschen geschenkt hat, hat sich ihm auf Grund derselben mittelst des rechtfertigenden Glaubens zum freipersönlichen Heilsbesitz erschlossen, und gibt sich als solches in seinem Gewissen kund.

Dasselbe wird auch von der Wiedergeburt gelten.

Schriftbeweis. Gnadenverheißung und Gesetz sind die beiden integrirenden Bestandtheile der alttestl. Gottesoffenbarung. Die erstere geht dem letzteren sowohl voran als zur Seite und reicht auch wieder weit darüber hinaus; denn das Gesetz ist mitteneingekommen zwischen die Verheißung und deren Erfüllung, als ein nothwendiges Mittelglied der göttlichen Heilsökonomie (Galat. 3, 19). Obwohl unzertrennlich ineinander verflochten und auf jedem Punkt der Heilsgeschichte miteinander correspondirend, unterscheiden sich doch beide wesentlich von einander. Die Verheißung ist Ankündigung und Darbietung des Heils, welches Gottes Gnade (in Christo) der sündigen Menschheit zuvorversehen und zu dessen vorbereitendem Träger er Israel erwählt hat. Das Gesetz, — zunächst der Dekalog, wie er Exod. 20 promulgirt und im Deuteron. (c. 6, vgl. Num. 11, 45. 1 Pet. 1, 16) ethisch vertieft, die in's Wort gefaßte Offenbarung des heiligen Gotteswillens über die Menschheit ist; sodann die ganze Reihe

*) Vgl. §. 59. S. 156 was auch hier seine Anwendung findet.

der daran sich anschließenden Gesetze, welche zusammen die Reichs- und Rechtsordnung Israels bilden — also das Gesetz in seiner Totalität ist Anforderung der göttlichen Heiligkeit an die Menschheit (1 Pet. 1, 16), speziell an das Volk (Exod. 19, 3—6), und macht das Geschick desselben abhängig vom Gehorsam oder Ungehorsam dagegen; es bindet Segen oder Fluch an das gesetzliche Verhalten Israels Exod. 20, 5. 6, Deut. 5, 32. 33, c. 8, 19. 20, insb. c. 11, 26—28, c. 30, 15—19; es lautet wesentlich, wie der Apostel sagt: „Thue das, so wirst du das Leben haben" (Galat. 3, 12). Die Gerechtigkeit, die es fordert, ist die der vollkommenen Gesetzeserfüllung (conformitas cum lege divina) Deut. 6, 24. 25, der Gesetzesübertretung droht es den Zorn Gottes, die Strafe, den Tod, Deut. 6, 15. c. 27, 26: „Verflucht, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach thue" (Galat. 3, 10).

An sich betrachtet also hat das Gesetz, obwohl geschichtlich angesehen ein Bestandtheil der Gnadenoffenbarung Gottes, doch nichts mit der Gnade zu thun (so wenig als mit dem Glauben), es ruht auf der Idee des Rechts, und wo irgendwo dem sündigen Menschengeschlechte, oder dem Volke, oder dem einzelnen Gesetzesübertreter die Gnade bezeugt wird, da ist es nicht das Gesetz, worauf solche Bezeugung sich gründet oder wovon sie abgeleitet wird, sondern es ist der hinter dem Gesetze stehende, über dasselbe hinausgreifende ewige Heilsrath Gottes, der sich in der Gnadenverheißung seinen Ausdruck gibt.

Diese aber, die Gnadenverheißung, forbert Glauben; nicht im Sinn einer gesetzlichen Leistung, sondern als das große, hingebende Vertrauen auf Jehovas Wort, Namen, Zusage (vgl. §. 74). Dieser Glaube wird von Gott dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet, Genes. 15, 6. Dieß setzt voraus, daß dem, welchem er zugerechnet wird, die eigene Gerechtigkeit d. h. die Rechtbeschaffenheit fehlt, will aber auch nicht so verstanden sein, als ob der Glaube selbst als ein sittliches Wohlverhalten

diese Gerechtigkeit wäre, — denn dann bedürfte es keiner Zurechnung, oder sie wäre wenigstens kein Gnadenakt, sondern eben deshalb, weil der Glaube die objective Gnade erfaßt, macht er den Menschen vor Gott wohlgefällig, Röm. 4, 1—4 *). Und dieß gilt keineswegs blos von Abraham, dessen Glaube als leuchtendes Vorbild für alle Zeiten dasteht: alle Gottesmenschen des alten Bundes vor ihm sind auf demselben Wege, also nicht durch gesetzliche Leistungen, gerechtfertigt worden, gleich wie auch die den spätern Zeiten angehörigen, wie der Brief an die Hebr. c. 11 lehrt. Auf derselben Anschauung ruht auch die paulinische Anführung der bereits angef. Stellen Jes. 28, 16 (Röm. 10, 11), Habak. 2, 4: „Der Gerechte, durch seinen Glauben wird er das Leben haben" (Röm. 1, 17. Hebr. 10, 34), Joel 3, 5 (Röm. 10, 13). Und nicht nur das: die Briefe an die Römer und an die Galater bezeugen, daß dieß überhaupt der eine und alleinige Weg für Alle ist, um vor Gott gerecht zu werden, für die gesammte sündige Menschheit, wie für Israel. Wir haben also schon hiemit die volle Zustimmung der Schrift zu dem Inhalt uns. §.; aber sie bietet uns noch nähere Bestimmungen dar.

Die bisher angef. Stellen gedenken der Sündenvergebung nicht ausdrücklich; sie ist in sofern schon darin mitenthalten, als Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit den Mangel eigener habitueller Gerechtigkeit voraussetzt. In der That gibt uns der Apostel das Recht, die beiden Begriffe Rechtfertigung und Sündenvergebung zu identificiren, indem er sich Röm. 4, 4—9 für erstere auf Ps. 32 beruft; denn, sagt er, der Glaube, durch welchen Abraham gerechtfertigt wurde, war jener Glaube, welcher sich der Gerechtsprechung des Gottlosen getrö-

*) Vgl. Philippi zu Röm. 3; Delitzsch u. Kurtz (Gesch. des A. Bundes) zu Genes. 15, 6; und über den innern Zusammenhang §. 74 S. 167.

stet, dieselbe Gerechtsprechung, um deren willen David den Menschen selig preist, welchem die Sünde von Gott vergeben, die Ungerechtigkeit bedeckt ist. Dem Apostel ist also die Rechtfertigung aus dem Glauben wesentlich Sündenvergebung; vgl. Apg. 13, 38, wo er den Juden sagt: *ὅτι διὰ τούτου* (auch Jesus) *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται* — und hinzusetzt: *καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* — Wir können uns daher zum Beweis für unsern §. auf alle weiteren alttestl. Stellen, die von letzterer handeln, berufen.

Es verhält sich damit so: Sündenvergebung ist ein wesentlicher Bestandtheil, oder vielmehr das Centrum der gesammten alttestl. Gnadenverheißung. Inwiefern nun diese dem ganzen Volke gilt und auf die Zukunft hinaussieht, erscheint auch die Vergebung als etwas Zukünftiges. „Ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken" — das ist das Ziel, welches mit der Errettung und Wiederbringung Israels zusammenfällt; vgl. Jes. 33, 24. 40, 2. Jes. 44, 22. 55, 7. Jerem. 31, 34. 33, 8. Ezech. 36, 24. Dan. 9, 24. Diese Verheißung ist in Christo, dem Mittler und Versöhner, erfüllt; wie Hebr. 8, 10—13. 10, 15—18 gezeigt wird. Von hier aus bestätigt es sich uns zunächst rückwärts, daß die gesammte Verheißung des Alten Bundes die Sündenvergebung einschließt, und daß mithin letztere auch da, wo sie nicht eigens genannt wird, wie Genes. 12, 1—3. 15, 4—6, doch implicite mitenthalten ist. Und schon dieß dient zur Erklärung der Identität von Sündenvergebung oder Nicht-Zurechnung der Sünde mit Rechtfertigung. — Die Sündenvergebung ist aber auch für den alten Bund keine blos zukünftige; in ihr tritt vielmehr das künftige Heil schon als g e g e n w ä r t i g e s in die Zeit herein und bietet sich dem Einzelnen zur persönlichen Aneignung dar. Vgl. Jes. 43, 24. 25: „Ich tilge deine Uebertretung um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht." Insbe-

sondere die Psalmen preisen die Vergebung mit Dank gegen Gott z. B. Ps. 32. Ps. 25. besonders Ps. 103. Gott selbst bezeugt den Sündern seine Bereitwilligkeit zur Vergebung; von 2 Mos. 34, 6. 7 an bis herunter auf Jes. 55, 7 und Ezech. 33, 10. 11 lautet sein Mahnruf: „Der Gottlose lasse von seinem Wege und der Uebelthäter von seinen Gedanken und bekehre sich zum Herrn, so wird er sich seiner erbarmen, und zu unserem Gott, denn bei ihm ist viel Vergebung" (vgl. z. B. Jerem. 3, 12. 13); alle Frommen des A. Tests. trösten sich ihrer wider ihre Sünden und nehmen zu derselben ihre Zuflucht vor dem Fluch und vor der Strafe des übertretenen Gesetzes: „Um deines Namens willen sei gnädig meiner Missethat, die da groß ist . . verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden und tilge alle meine Missethat"; so lautet ihr Gebet, das Gebet Davids Ps. 6, 3. Ps. 25, 7. 11. 16. 18. Ps. 51; des Verf. der Ps. 130, 1—4 u. Ps. 143, das Gebet des Propheten für das Volk (Dan. 10) und des Fürsten mit dem Volke (Esra 9).

Aber wie verhält sich's mit der subjectiven Bedingung? wird die verheißene Sündenvergebung an den Glauben, und zwar an den Glauben allein geknüpft? Es wird sich kaum Eine Stelle finden, die das wörtlich so aussagte; aber es versteht sich das ganz von selbst. Denn Darbietung der Vergebung an den Sünder ist ein Akt der Gnade von Seiten Gottes, wie auch sämmtliche angef. Stellen besagen; für die Hinnahme derselben von Seiten des Sünders aber gibt es gar keinen andern modus als den des bußfertigen Glaubens; es ist kein anderer denkbar oder möglich. Auch wo das nicht ausgesprochen ist — jede Hinkehr des Sünders zu ihr in herzlichem Vertrauen, jeder Dank für solche Gnade, jede lobpreisende Freude darüber ist Ausdruck des Glaubens an sie; vgl. Ps. 103, 1—12, Ps. 130, 7, oder Micha 7, 18: „Wo ist ein solcher Gott wie du bist, der die Sünde vergibt" u. s. w. Uebrigens fehlt es nicht an alttestl. Ausdrücken, die dasselbe, was das N. Test. Glaube nennt, nur

in einer andern Form besagen: „trauen, hoffen, harren, warten“ Ps. 32, 10. Ps. 130, 5 *). — Daß an anderen zahlreichen Orten die Vergebung an die Bekehrung geknüpft wird, wie 2 Chron. 15, 4. 1 Kön. 8, 33 ff. Jes. 55, 7. Jer. 3, 12. 13. Jer. 3, 22. Ezech. 18, 32. Hosea 12, 7 und so durch das ganze A. Test. hindurch, ist kein Widerspruch dagegen; denn damit wird die Eine und selbige Bedingung des Heils nur nach einer andern Seite bezeichnet. Auch das N. Test. weiß von keiner Sündenvergebung ohne Reue, von keinem Glauben ohne Buße, Paulus selbst faßt seine Mahnung an Israel zusammen in die Worte: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας* Apg. 3, 19 (vgl. 2, 38. 26, 29), während er sonst sagt, daß Vergebung der Sünden aus dem Glauben kommt, Apg. 13, 38. 39; das Eine ist in dem Andern mitenthalten, während es zuweilen nebeneinandergestellt wird (Mc. 4, 15. Apg. 20, 21). Und von dieser Erkenntniß aus kann der Apostel die Summe der alttestl. Verheißung so ausdrücken: *τούτῳ (Χριστῷ) πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.*

Es erübrigt nun nur noch auch die Form, in die der §. seinen Inhalt gefaßt hat und die näheren Modalitäten der Ausführung aus der Schrift nachzuweisen, oder vielmehr an den Nachweis zu erinnern, wie er bei den protest. Exegeten von den Reformatoren an bis auf die Gegenwart herab vorliegt. Für sprachliche Seite genügt daher folgendes: *Δίκαιος* ist, wer der Anforderung des Rechts, näher des göttlichen Gesetzes entspricht; *δικαιοσύνη* die Rechtbeschaffenheit, wie sie das göttliche Gesetz von dem Menschen fordert, der Zustand, vermöge dessen er dem

---

*) Vgl. Luther über diese Psalmen bei Delitzsch Comment. Bd. 2, S. 253; ferner die Schlußbetrachtungen bei demselben 418 u. bei Hengstenberg Bd. 4.

heiligen Willen Gottes entspricht (conformitas cum lege Dei). Entspricht er demselben, so besitzt er eine ἰδία δικαιοσύνη und ruht Gottes Wohlgefallen auf ihm; er hat Gottes Urtheil für sich. Solch eine Gerechtigkeit vermag nun das Gesetz nicht in dem Menschen zu bewirken (Röm. 3, 20. 8, 3. Galat. 2, 16. 3, 11: ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται), es spricht vielmehr über ihn als Sünder den Fluch aus. Aber eben deshalb hat Gott in Christo aus Gnaden einen neuen Weg zum Heil für die sündige Menschheit ersehen: die Rechtfertigung aus dem Glauben, Röm. 3, 22. 1, 16. Δικαιοῦν heißt an sich nichts anders, als zu einem δίκαιος machen; in welchem Sinne und auf welchem Wege aber, ob durch Bewirkung eines habituellen Zustandes im Menschen oder durch Versetzung des Menschen in ein Verhältniß zu Gott, das ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem das Wort vorkommt. Sprachlich kann es beides bedeuten; daß es in zahlreichen Stellen A. und N. Tests. die letztere Bedeutung hat, daß es ein Gerechtmachen durch ein Urtheil, durch richterlichen Spruch bedeutet, daß es geradezu im Sinn von gerecht achten, gerecht sprechen gebraucht wird, steht so fest, daß es hier nicht erst des Beweises bedarf. Vgl. z. B. aus dem A. Test. Exod. 23, 7. Deut. 25, 1. 1 Kön. 8, 32. Ps. 51, 6. Ps. 143, 2. Prov. 17, 15; aus dem N. Test. Luc. 10, 29. 16, 15 (vom Menschen, der sich selbst rechtfertigt, 1 Kor. 4, 4) von Gott, der den Gesetzeserfüller für gerecht achtet Röm. 2, 13; der Gegensatz κατακρίνειν, καταδικάζειν, ἐγκαλεῖν (Mtth. 12, 37. Röm. 5, 18. 8, 33) *). Eben diesen Sinn hat es nun auch überall im N. Test. **), wo von der Rechtfertigung des **Sünders** aus

---

*) Vgl. die eingehenden Untersuchungen von Schmid a. a. O. Bd. 2. S. 332 und Philippi: der thätige Gehorsam Christi 87 ff.

) Aus dem A. Test. können für die **Form der Lehre, um die es sich hier handelt, außer Genes. 15 insbes. Jes. 1, 10—20 u. Jes. 53, 11 angeführt werden. In der ersteren Stelle bietet Jehova

Gnaden die Rede ist; da steht δικαιοῦν sensu forensi: von der Schuld der Gesetzesübertretung lossprechen, durch richterlichen Spruch gerecht sprechen; so z. B. Luc. 18, 13. 14, — der Zöllner hatte gebetet: Gott sei mir Sünder gnädig, und der Herr setzt hinzu: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ; die Rechtfertigung des Zöllners bestand also in der Vergebung seiner Sünden; so insbes. Röm. 4, 6. 7. 8, wo der Apostel selbst mit der Berufung auf Ps. 32 das δικαιοῦν für gleichbedeutend mit μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν erklärt; so Röm. 5, 9. 6, 1. 2 Kor. 5, 19. Galat. 2, 16. 3, 8 u. s. w. Δικαιοῦσθαι heißt also in diesem Zusammenhange: in das Verhältniß des Rechtseins zu stehen kommen, nämlich vor der Anschauung Gottes, ἐνώπιον θεοῦ, παρὰ θεῷ (Röm. 3, 20. Galat. 3, 11), vgl. Röm. 5, 19: „als gerecht dargestellt werden" καθίστασθαι, — und δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet dieses Verhältniß, oder genauer diesen Stand der Gerechtigkeit selbst, als einen von Gott ausgehenden, durch Gottes Gnade dem Menschen geschenkten; denn so glaube ich den Genitiv θεοῦ verstehen zu müssen auf Grund der Erklärung, die der Apostel selbst Röm. 3, 23 gibt: δικαιούμενοι δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι und nach Phil. 3, 9, wo diese Gerechtigkeit ἡ ἐκ θεοῦ

---

seinem Volke einen förmlichen Rechtsstreit an v. 18. . Es muß darin verlieren; denn seine Gerechtigkeit ist nur Scheingerechtigkeit, recht besehen nichts anders als todeswürdige Ungerechtigkeit. Aber Jehova will dem Volke nicht nach seiner Gerechtigkeit lohnen, sondern nach seinem Erbarmen; er will ihm die Strafe erlassen, ihre Sünden nicht nur ansehen, als wären sie nicht, sondern sie in's Gegentheil verwandeln: obgleich ihre Sünden blutroth sind, sollen sie doch schneeweiß, wie Wolle werden. So wird hier die Sündenvergebung als ein actus forensis beschrieben. In der andern Stelle aber heißt es von dem Knechte Gottes: „Durch seine Erkenntniß wird er, der Gerechte, Viele rechtfertigen und ihre Sünden wird er auf sich laden."

δικ. genannt wird, im Gegensatz zu ἰδία δικαιοσύνη *). Nehmen wir nun hinzu, daß nach den angef. Stellen das Subject, dem die Gottesgerechtigkeit mitgetheilt wird, der Sünder ist, der um des Mangels eigener Gerechtigkeit willen unter dem Fluch des Gesetzes steht (Röm. 3, 23. 4, 5), sodann, daß sie ihm geschenksweise aus Gnaden, um der durch Christus geschehenen Versöhnung willen mitgetheilt wird (χάριτι, δωρεὰν, χωρὶς ἔργων νόμου Röm. 3, 23. Galat. 2, 16. 3, 12 u. 13), und endlich, daß sie ihm auf seinen Glauben hin und um desselben willen (ἐπὶ τῇ πίστει, διὰ τῆς πίστεως) ertheilt wird: so haben wir das Zeugniß der Schrift für sämmtliche Hauptsätze uns. §.

Wir sehen, es ist eine dreifache Ausdrucksweise, mit der derselbe Vorgang von Paulus bezeichnet wird: Sündenvergebung (oder Nichtzurechnung der Sünde), Rechtfertigung und Zurechnung. Die erstere bezeichnet ihn nach der negativen Seite — und das ist die Form, in welche der Gedanke auch von den übrigen Aposteln gefaßt wird; sie ist die einfachste, ich möchte sagen populärste. Vgl. die eigenen Aussagen des Herrn Luc. 5, 23, Mtth. 9, 1 ff. Luc. 7, 36 ff. **) Luc. 24, 47. Joh. 20, 23. Joh. 3, 16. 17. 18: „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet"; sodann Apg. 2, 38: ἄφεσις ἁμαρτιῶν; Apg. 10, 43. 1 Joh. 1, 7. 9. 2, 12. Hebr. 9, 22. 10, 18 (ἄφεσις ἁμαρτιῶν), oder auch: Reini-

---

*) Mit Meyer. Philippi zu Röm. 1, 16 erklärt ihn (nach Röm. 2, 13) mit Luther: „Die Gerechtigkeit, die bei Gott eine solche ist, die vor Gott gilt"; Hofmann I, 627: „Gerechtigkeit, welche Gott hergestellt hat, eine von Gott selbst beschaffte Gerechtigkeit."

**) Das ὅτι ἠγάπησεν πολύ gibt nicht den Grund an, auf welchen hin ihr Vergebung der Sünden geworden, sondern es ist der Grund, auf welchen hin Jesus von ihr sagt, daß sie viel Vergebung empfangen habe.

gung des Gewissens durch das Blut Christi, Joh. 1, 7 b. Hebr. 9, 14. Die zweite bezeichnet ihn nach der positiven Seite, und diese positive Seite tritt noch stärker hervor in den Ausdrücken *δίκαιοι κατασταθήσονται* (Röm. 5, 19), *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (v. 17), *ἔχειν δικαιοσύνην* (Phil. 3, 9); denn darin liegt offenbar, daß die Rechtfertigung als Nichtzurechnung der Sünde zugleich Versetzung in einen Stand der Rechtbeschaffenheit vor Gott ist, und zwar vermittelst eines urtheilenden Aktes Gottes. Die dritte endlich bezeichnet das innere Wesen dieses Aktes selbst. Zurechnung ist ein Urtheil, vermöge dessen ein Objectives, zur Thatsächlichkeit Gewordenes auf eine Person bezogen und damit dieser, nach seinem sittlichen Werth oder Unwerth, zugeeignet wird. So rechnet man einem eine schlechte That zu und erklärt ihn damit für den verantwortlichen Urheber derselben, sei es daß er sie direkt oder indirekt verursacht habe, oder eine gute That, und spricht ihm damit das Verdienst derselben zu. Was ist nun das, was hier von dem göttlichen Urtheil auf die Person des Sünders bezogen und übertragen wird? Der Apostel benennt es verschieden; er nennt Röm. 4, v. 5 die *πίστις*, v. 6 *δικαιοσύνη* ohne nähere Bestimmung, aber wenn wir vergleichen Röm. 3, 24: „Wir werden gerechtfertigt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 5, 9: *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, 5, 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς αὐτοῦ*, v. 18: *δικαιώματος*, 2 Kor. 5, 19. 21 und 1 Kor. 1, 30 — so kann kein Zweifel sein, daß es eben der Leidensgehorsam Christi, näher, die durch denselben an unserer Stelle geleistete Satisfaktion ist, welche das Object der göttlichen Zurechnung an den Sünder bildet — und erst daraus erklärt sich das Wesen der Rechtfertigung.

Vollständig jedoch erst aus der Hinzunahme ihrer subjectiven Bedingung: des Glaubens — *διά, ἐκ πίστεως*. Die Beziehung des Glaubens auf sein Object ist bereits §. 74 erörtert; es handelt sich daher hier nur noch um das sola fide. Dieses aber ist nicht nur wörtlich ausgesagt Galat. 2, 16: *ἐὰν μὴ διὰ*

πίστεως, und durch die vorhin angeführten nähern Bestimmungen bestätigt, sondern auch durch den ganzen Zusammenhang sowohl des Galat. als des Römerbriefes bezeugt. Denn da weist der Apostel c. 3 u. 4 nach, daß es für den sündigen Menschen schlechterdings keine andere Gerechtigkeit gebe, als die von Christo erworbene, welche im Glauben hingenommen sein will, und daß dieser einzige Weg vor Gott gerecht zu werden jede andere Bedingung ausschließt, eben deshalb aber für jeden der da glaubt ohne Unterschied, für die Heiden wie für die Juden, offen steht. In sofern ist Luther mit seiner Uebersetzung vom Röm. 3, 29 vollkommen im Rechte*), im Unrecht aber die neuerdings wieder wiederholt ausgesprochene Meinung, als ob nach der Schrift der Glaube nicht allein und für sich, sondern nur sofern er zugleich die Heiligung einschließe oder wirke, der Grund unserer Rechtfertigung und Beseligung sei.. Denn was letzteres betrifft, so verhalten sich Rechtfertigung und Seligkeit wie κατάκριμα und θάνατος; die Rechtfertigung ist eine Gerechtsprechung zum (ewigen) Leben Röm. 5, 16—18, der Gerechtfertigte hat in seinem Glauben wie den Frieden mit Gott, so die gewisse Hoffnung der Gottesherrlichkeit, Röm. 5, 1. 2, die Gewißheit der unzerstörbaren Gemeinschaft der Liebe Gottes in Christo. Und was das Andere betrifft, so ermahnen die Apostel zur Heiligung durchweg auf Grund der bereits vorhandenen Rechtfertigung, und nicht zur Erwerbung oder Vervollständigung, sondern zur Bewährung derselben; vgl. Röm. 6, 1 ff. v. 12. 13. 14 **). Der Geist des neuen Lebens, der die Heiligung wirkt, kommt erst mit dem rechtfertigenden Glauben in's Herz, Galat. 4, 5. 6.

Hiemit dürfen wir unsern §. für bewiesen erachten.

---

*) Vgl. seine Rechtfertigung in der Schrift vom Dollmetschen, Erl. Ausg. Bd. 65. S. 109 ff.

**) Vgl. Philippi im Comment. S. 203.

Was den

kirchlichen Consensus

betrifft, so müssen wir uns vor Allem daran erinnern, daß die christliche Heilsordnung, die Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben und das Verhältniß des Glaubens zu den Werken, in der alten Kirche nicht Gegenstand der dogmenbildenden Thätigkeit geworden ist. Wir dürfen deshalb auch nicht erwarten hier einen lehrhaft ausgebildeten Consensus für unsere Darstellung zu finden. Es wird sich vielmehr nur darum fragen, ob uns der Grundgedanke derselben in allgemeinster Fassung in der alten Kirche entgegentritt, und dabei werden wir uns besonders zu hüten haben, einen Widerspruch gegen das Bekenntniß unserer Kirche da zu erblicken, wo wir die einzelnen Momente der fraglichen Lehre, welche die später fortgeschrittene Erkenntniß sowohl begrifflich scheidet, als organisch aufeinander bezieht, wo wir diese entweder noch ganz ineinander verflochten oder nur äußerlich und noch unvermittelt neben einander stehen sehen.

Dazu kommt, daß gerade die Rechtfertigung aus dem Glauben der Punkt ist, der der ganzen natürlichen Denkweise des Menschen am meisten widerstrebt, und wenn es, wie wir Bd. 1 §. 27 u. 30 bemerkten, Jahrhunderte währte, bis es der Kirche gelang, den der hellenistischen Weltanschauung angehörigen Freiheitsbegriff durch die christliche Lehre von der Gebundenheit des Willens durch die Sünde zu überwinden: so wird es uns viel weniger auffallen, wenn unser Dogma sich nur sehr allmählig durch die dem Menschen angeborne Selbstgerechtigkeit und Gesetzlichkeit zur klaren Erkenntniß und Darstellung durcharbeitet.

Aber der Glaube an die Sache selbst war von Anfang an vorhanden und gibt sich seinen allgemeinsten Ausdruck in dem durch die ganze alte Kirche in den mannigfachsten Formen hindurchgehenden Grundbekenntniß: daß der Menschheit alles Heil in Christo gegeben ist, und daß die subjective Be-

dingung der Theilnahme daran die Bekehrung zu Christo, die bußfertige und gläubige Aufnahme Christi ist.

Hierin liegt der erste allgemeinste Zug des kirchlichen Consensus für unser Dogma, welches nichts anders als die bestimmtere begriffliche Form dieses Grundgedankens ist.

Näher liegt der Consensus in der Lehre der alten Kirche von der Taufe, welche, was nicht zu übersehen, damals vorzugsweise Proselytentaufe war. Denn die Taufe gewährt dem Menschen die Vergebung der Sünden, aller zuvor begangenen Sünden, und mit der Vergebung die Wiedergeburt zum neuen Leben, beides rein aus Gnaden; die Bedingungen aber, woran diese Gnadengabe geknüpft ist, sind Buße und Glaube. In ihrem Glauben an die Taufe hatte die alte Kirche implicite alle Momente, die unser §. enthält. Als nun aber die Taufe je mehr und mehr zur Kindertaufe wurde, und damit für den Einzelnen das, was der Proselytentaufe vorangegangen war — die Erziehung zur Buße und zum Glauben — in die Breite einer nachfolgenden Entwicklung, welche an der geschehenen Taufe ihre Basis hatte, sich auseinandersetzte, da wurde es allerdings schwierig, die einzelnen Momente der Heilsordnung in ihrer innern, gegenseitigen Dialektik richtig zu bestimmen, am schwierigsten, sie in die Form der paulinischen Darstellung zu fassen.

In der That lag auch kein Anlaß vor, gerade diese Momente eingehend zu behandeln; es war vielmehr die nächste Aufgabe der alten Kirche, den Charakter des Christenthums in großen Grundzügen sowohl dem Judaismus als dem auf heidnischem Boden erwachsenen Gnosticismus gegenüber, geltend zu machen; und dies geschah von ihr auf eine Weise, in welcher sich, im großen Ganzen angesehen, eine richtige Anschauung vom Wesen des Christenthums ausspricht. Denn dem Judaismus gegenüber hob man die Freiheit vom mosaischen Gesetz, die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes, dem Gnosticismus gegenüber den geschichtlichen und ethischen Charakter des Christenthums hervor. Selbst

in der Art, wie man diese Unterschiede entwickelte, macht sich vielfach die richtige evangelische Anschauung geltend; z. B. wenn von Barnabas der neue Bund, der an die Stelle des alttestamentlichen gesetzlichen treten sollte, auf den Tod Christi gegründet, der christliche Gehorsam aber gegen den ewig gültigen ethischen Inhalt des Gesetzes als ein freier, aus der Liebe Christi fließender bezeichnet, und letzterer folgendermaßen erklärt wird: „Dadurch, daß wir Vergebung empfingen und auf den Namen des Herrn gehofft haben, sind wir neu geworden, wiederum von Neuem geschaffen" (c. 2. 5. 16); oder wenn Irenäus das Verhältniß des alten und neuen Testaments unter den Gegensatz der Knechtschaft und der Freiheit (des Gesetzes der Knechtschaft und der Freiheit) stellt, adv. Haer. IV, 9, 1. 2. — Damit wollen wir jedoch nicht sagen, daß die Väter jene Aufgabe auch in ihrer Tiefe gefaßt und gelöst hätten. Sie stellen vielmehr beide Gesichtspunkte meistens nur äußerlich nebeneinander; insbesondere die innere Vermittlung beider durch den Glauben an Christum, durch welchen ebenso das Gesetz nach seiner gesetzlichen Stellung aufgehoben, als das Reich der freien Sittlichkeit begründet wird, in welchem erst das Wesen des Gesetzes zu seiner wahren Erfüllung kommt, — diese innere Vermittlung beider Gegensätze in dem Glauben an Christum, also das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium, hatte sich ihrem Verständniß noch nicht klar erschlossen: es blieb im Ganzen bei dem Nebeneinander beider *).

---

*) Dabei darf man jedoch die Tendenz dieser Ausführungen nicht übersehen; dem Irenäus ist es lediglich um die Widerlegung der gnostischen Irrlehren zu thun, welche den Weltschöpfer und den Vater Jesu Christi schieden und damit zugleich Schöpfung und Erlösung, die alte und die neue Oekonomie, gänzlich auseinanderrissen, s. IV, praef. §. 3. Beachtet man das, so gestaltet sich das Urtheil anders als bei Ritschl (Entstehung der alt-kathol.

Unter diese allgemeinen Gesichtspunkte fallen nun auch die Aussagen der VV. über Rechtfertigung, Glaube und Werke, und wollen auch darnach beurtheilt sein. Je weiter zurück, desto stärker klingt das evangelische Bewußtsein hindurch. So namentlich bei Clemens Rom. ad Cor. c. 32. zu Genes. 22, 17: „Sie alle also (die Väter des Alten Bundes) empfingen Preis und Ehre nicht um ihrer selbst willen, oder um ihrer Werke willen, oder um ihres gerechten Thuns willen, sondern durch seinen Willen. Und auch wir, die wir durch seinen Willen in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt (*οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα*), noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von Anfang an Alle gerechtfertigt hat"; c. 7: „Lasset uns achten auf das Blut Christi und zusehen, wie theuer Gotte sein Blut ist, als welches, um unseres Heiles willen vergossen, Allen die Gnade der Buße erworben hat" (*μετανοίας χάριν* — die Möglichkeit der Bekehrung, im flgd. *τόπον μετανοίας*); vgl. c. 12: Das rothe Seil der Rahab sollte anzeigen *ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*. So bei Barnabas: fide salvi fiunt electi Dei; „Christus hat gelitten, damit seine Wunden uns lebendig machen"; c. 2: nova lex domini nostri J. Christi, quae sine jugo necessitatis est (vgl. Christol. §. 59. S. 158); so bei Ignatius, dessen ganze Grundanschauung vom Christenthum, als der objectiv in Christo, subjectiv durch Glaube und Liebe vermittelten Einigung des Göttlichen und Menschlichen, ein Zeug-

---

Kirche 313 ff.), der sich die richtige Würdigung jener Erscheinung auch dadurch erschwert, daß er von einem viel zu angespannten Unterschiede zwischen dem sogenannten „Paulinischen und Petrinischen Typus" u. s. w. ausgeht.

niß für unsere Lehre ist. Näher sagt er Magn. 8: „Leben wir noch nach dem (jüdischen) Gesetze, so bekennen wir damit, die Gnade nicht empfangen zu haben", Trall. 2: „Christus ist für uns gestorben, damit ihr durch den Glauben an seinen Tod dem Tode entfliehet (ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ, τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε), ad Smyrn. 1, preist er Gott: „daß sie vollbereitet sind in unerschütterlichem Glauben, gleichsam angenagelt an das Kreuz Christi und gegründet in Liebe in dem Blute Christi, zuversichtlich glaubend an unsern Herrn, als den der wahrhaftig aus Davids Geschlecht, Sohn Gottes — — gekreuzigt für uns" u. s. w. Ebend. c. 6: „Niemand irre sich; auch die Himmlischen und die Mächte der Engel, unsichtbare und sichtbare — wenn sie nicht werden glauben an das Blut Christi, wartet auch ihrer das Gericht", Eph. 14: „Dieß Alles (von der Gottesgemeinschaft Gesagte) bleibt euch unverborgen, wenn ihr im vollen Maße Glauben und Liebe zu Jesus Christus habt, welche da sind Anfang und Ende des Lebens (ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος); Anfang (Prinzip) ist der Glaube, Ende die Liebe; beide, einheitlich verbunden, sind von Gott. Alles Andere aber, was sittliches Wohlverhalten betrifft, ist im Gefolge beider. . . Der Baum ist kenntlich an seinen Früchten; so werden die, welche Christen zu sein bekennen, aus ihren Handlungen offenbar. Denn das Werk des Bekenntnisses thut's nicht allein, sondern so Jemand in der Kraft des Glaubens erfunden wird bis an's Ende." — Der Brief des Polykarp an die Philipper beginnt mit dem Ausdruck der Freude „daß die feste Wurzel eures Glaubens, von alten Zeiten her verkündigt, bis heute fortdauert und Frucht bringt unserm Herrn Jesu Christo, der es auf sich genommen hat für unsere Sünden in den Tod zu gehen, an welchen ihr glaubet, wiewohl ihr ihn nicht sehet (1 Pet. 1, 8) . . . . mit herrlicher Freude; zu welcher Viele begehren einzukommen, wissend, daß ihr errettet aus Gnaden selig geworden seid, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Je-

sum Christ"; dann, nachdem er zu einem entsprechenden Verhalten ermahnt hat, fährt er c. 8 fort: „Lasset uns denn ohne Unterlaß halten an unserer Hoffnung, an dem Pfande unserer Gerechtigkeit, welcher ist Christus Jesus, der selbst unsere Sünden an seinem eigenen Leibe auf dem Holz geopfert hat; . . um unsert willen, auf daß wir das Leben in ihm hätten, hat er Alles erduldet." Wie hell klingt durch diese Stellen der apostolische Grundgedanke hindurch! Am schönsten in den bekannten Worten der Epist. ad Diognetum c. 9: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* *) Selbst Justin begründet die Unabhängigkeit des Heidenthums von der jüdischen Sitte auf den Glauben Abrahams, der diesem zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, ehe er beschnitten war **). Und dieß ist ihm nicht eine nur vergangene Thatsache; Dial. c. Tr. 92: „Auch Abraham hat nicht um der Beschneidung willen von Gott das Zeugniß empfangen, gerecht zu sein, sondern um des Glaubens willen, den er vor der Beschneidung hatte, heißt es: Abraham glaubte u. s. w. So hoffen denn auch wir, indem wir in der Vorhaut des Fleisches Gotte durch Christum glauben und die heilsame Beschneidung des Herzens (wohl die Taufe) besitzen, als Gerechte und Gottwohlgefällige zu erscheinen, — da wir durch prophetische Aussprüche solches Zeugniß erhalten haben." Vgl. seine Erklärung über die Ebioniten D. 47. . Ebd. 45 heißt es: „Die Sünden werden nicht getilgt durch Thier- und Mehlopfer, sondern mittelst des Glaubens" und c. 111: „Wie diejenigen, die in Aegypten das Blut des Passa errettet hat, so wird auch die Glaubenden vom Tode erretten das Blut Christi. Das Zeichen oberhalb der Schwellen . . . jenes Blut verkündigte das Heil voraus, welches dem

*) S. die ganze Stelle Christol. §. 59. S. 160.

**) Ritschl a. a. O. 303.

Menschengeschlechte durch das Blut Christi widerfahren sollte. Ebenso war das scharlachrothe Seil der Rahab in Jericho ein Vorbild des Blutes Christi, durch welches Unreine und Ungerechte aus allen Völkern selig werden, indem sie Sündenvergebung erlangen und nicht mehr sündigen"; vgl. Apol. I, 32: „Daß er sein Gewand im Traubenblute wäscht, will das Leiden vorausverkündigen, dem er sich unterziehen sollte, durch (sein) Blut reinigend, die an ihn glauben." — Weit häufiger bezieht sich Irenäus IV. 572 auf Abraham, „der als ein Prophet im Geiste den Tag des Herrn und die Heilsveranstaltung seines Leidens voraussah, durch welchen sowohl er selbst als Alle, die wie er geglaubt, an Gott glauben, errettet zu werden anfingen" 5, 5; 7, 2: „Einen ähnlichen Glauben, wie den des Abraham, hat Gott in uns begründet, gleichwie auch Paulus bezeugt, wir seien Abrahams Kinder nach der Aehnlichkeit seines Glaubens und nach der Verheißung des Erbes"; vgl. 8, 1; 19, 1: „Daß aber unser Glaube in Abraham vorgebildet ward und daß er der Patriarch und gleichsam Prophet unseres Glaubens gewesen ist, hat der Apostel in dem Briefe an die Galater ausführlich gelehrt, indem er sagt: Der euch also den Geist mittheilt u. s. w. . . also werden die des Glaubens sind gesegnet werden mit dem gläubigen Abraham. Hiemit bezeichnet er ihn nicht nur als Propheten des Glaubens, sondern auch als den Vater derer, die aus den Heiden an Jesum Christum glauben, weil sein und unser Glaube Einer und Derselbe ist; indem Er dem Künftigen, als ob es schon vollendete Thatsache wäre um der göttlichen Verheißung willen glaubte, wir aber gleicherweise im Glauben das Erbe des Reichs vor Augen haben." — Noch näher trifft es zu, wenn sich Irenäus a. a. O. 27, 2. im Zusammenhang mit seiner Ansicht vom descensus so ausspricht: „Deshalb stieg der Herr in die Unterwelt hinab, dort seine Erscheinung verkündigend, dieweil für die, so an ihn glauben, Vergebung der Sünden vorhanden ist. Es glaubten aber an ihn Alle, die auf ihn hofften,

die seine Zukunft vorausverkündigt hatten: Gerechte, Propheten, Patriarchen, denen er gleicherweise wie uns, die Sünden vergab. Deshalb dürfen wir jenen ihre Sünden nicht anrechnen.. Denn alle Menschen ermangeln des Ruhmes vor Gott, sie werden aber nicht durch sich selbst gerechtfertigt, sondern durch die Erscheinung des Herrn, sofern sie seinem Lichte sich zuwenden." Damit zu vergl. IV, 2, 7: „So viele Gott fürchteten, um sein Gesetz sich bekümmerten und zu Christus kamen, die wurden errettet. Und auch Paulus sagt, das Gesetz sei unser Zuchtmeister auf Christus. Es hinderte sie nicht an den Sohn Gottes zu glauben, es ermahnte sie vielmehr dazu, indem es bezeugt: die Menschen könnten nicht anders errettet werden von dem alten Biß der Schlange, es sei denn daß sie an den glauben, der nach der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches an dem Holz des Martyriums von der Erde erhöht wird und Alles zu sich zieht und die Todten lebendig macht", eine Anspielung auf Num. 21, 8, die Augustin für so bedeutsam hielt, daß er sich gegen Julian darauf berief. — Auch Tertullian sagt adv. Mc. V, 3: Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit, und nach Clemens Alex. ist der Glaube nicht nur der Schlüssel der Erkenntniß, sondern „wir erlangen auch durch ihn die Kindschaft Gottes", coh. 23; strom. II, 12: *πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Diese und ähnliche Stellen zeugen von dem Consensus mit unserem Dogma.

Aber es stehen ihnen eben so viele andere, und wohl noch mehrere Stellen zur Seite, welche das, was uns erst Folge des Glaubens ist, die Liebe und die Werke, neben ihn stellen, und von beiden zugleich, oder auch von beiden letztern allein das Heil des Menschen bedingt sein lassen. Derselbe Clemens R., dessen wir vorhin gedachten, sagt c. 49: „Die Liebe verbindet uns mit Gott; in Liebe hat uns der Herr angenommen; in der Liebe wurden alle Auserwählten Gottes vollendet; ohne Liebe ist Gotte

nichts wohlgefällig; c. 50: „Selig sind wir, wenn wir die Gebote des Herrn in der Eintracht der Liebe ausüben: *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ὑμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* — und beruft sich dafür auf Ps. 32, 1—2. Vgl. c. 35: „Wie erlangen wir die verheißenen Heilsgüter? Wenn unser Sinn im Glauben vest auf Gott gerichtet ist, wenn wir nach dem, was vor ihm wohlgefällig und angenehm ist, trachten, wenn wir, was sein untadeliger Wille ist, in Ausübung bringen und dem Wege der Wahrheit nachgehend, von uns abthun alle Ungerechtigkeit" *). Wie Ignatius Glaube und Liebe verbindet, haben wir bereits gesehen. Justin ermahnt die Gegner, falsche Hoffnungen aufgebend, zu erkennen, auf welchem Wege ihnen Vergebung der Sünden zu Theil werden möge und die Hoffnung der verheißenen Güter — und antwortet: „Es ist dieß kein anderer, als der, daß ihr, diesen Christus erkennend mit der durch Jesum verheißenen Taufe zur Vergebung der Sünden gewaschen, forthin sündlos lebet" Dial. c. 44; ferner c. 95: „Wenn ihr das sagen würdet (nämlich, daß dem Menschengeschlechte durch Christi Wunden Heilung werde) in Bußfertigkeit über euere Sünden und in Anerkenntniß Jesu als des Christus und in Beobachtung seiner Gebote, so würde euch Vergebung der Sünden zu Theil werden"; sodann c. 134: *Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν, τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.* Irenäus stellt, als Bedingungen des Heils, neben einander: fides und obedientia, oder fides, — obedientia, justitia, et reliqua, quaecunque benefacientes justificamur, ja er geht noch weiter, indem er IV, 12, 3, die Einheit des alten und neuen Bundes erläuternd, von den göttlichen Geboten sagt, praecepta, sine quibus salvari non est, und 13, 1: daß der Mensch durch das natürliche Gesetz

---

*) Andere Stellen bei Ritschl 283, woraus man sieht, daß Cl. den Glauben, der dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wird, als den thätigen Gehorsam gegen die göttlichen Gebote beschreibt.

gerecht werde: Dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant, qui fide justificabantur et placebant Deo *), non dissolvit, sed extendit et implevit, wie man aus Mtth. 5 ersehe. — Endlich Clemens Alex. a. a. O.: „Der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, macht selig — welch eine heilige und selige Macht, durch die Gott den Menschen eingebürgert wird", coh. 9.

Fassen wir beide Reihen von Aussagen zusammen, so ist das Resultat: ein Nebeneinander von Glaube und Werken; am äußerlichsten bei Clemens (im Anklang an den Brief Jakobi): „Um des Glaubens und um der Gastfreiheit willen ist Rahab gerettet worden", c. 12.

Dieselbe Unbestimmtheit findet sich auch bei Origenes, der übrigens weitaus der bedeutendste Zeuge für unsere Lehre ist. In seinem Commentar zum Römerbrief L. IV. c. 8 bringt er wirklich in den Kern der apostolischen Gedanken ein; er sagt zu Röm. 3, 23—26: Gott habe denjenigen, den er zum Versöhner gemacht hat, auch zur Erlösung gegeben, seine Gerechtigkeit zu offenbaren **). „Denn Gott ist gerecht und als der Gerechte konnte er die Ungerechten nicht rechtfertigen, daher beschloß er das Dazwischeneintreten eines Versöhners, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant — diese Rechtfertigung durch den Glauben erstrecke sich ohne Unterschied auf Alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhms vor Gott. Mit v. 27 schließe der Apostel allen Ruhm aus und sage: sufficere solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Als bestätigende Beispiele dafür nennt er den Schächer am Kreuz, „von dem gar kein gutes Werk

*) Man beachte die Nebeneinanderstellung.

**) Vgl. Christol. Bd. III. Abth. 1.

sondern nur seine Bitte an Jesus berichtet wird: pro hac sola fide ait ei Jesus: Amen dico tibi, hodie etc. So ist denn dieser Räuber durch den Glauben gerecht worden ohne Werke des Gesetzes — weder vorangehende noch nachfolgende." Als weitere Exempel führt er die Sünderin Luc. 7, und später den Zöllner im Tempel, ja selbst den Apostel Paulus an, „der sich nicht seiner Gerechtigkeit, nicht seiner Keuschheit, nicht seiner Weisheit noch seiner übrigen Tugenden rühme, sondern offen bezeuge: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn". . . „Allein, setzt Origenes hinzu, es könnte sich vielleicht Jemand dadurch, daß der Glaube allein zur Rechtfertigung hinreicht, zur Trägheit im Gutesthun verleiten lassen? Einem solchen würden wir erwiedern: Wenn einer nach empfangener Rechtfertigung ungerecht handelt, so hat er ohne Zweifel die Gnade der Rechtfertigung verachtet; denn nicht deshalb empfängt man Vergebung der Sünden*), damit man sich auf's neue zur Freiheit im Sündigen für berechtigt halte. Denn Verzeihung wird nicht für die künftigen, sondern für die vergangenen Sünden gegeben — igitur justificatur homo per fidem, cui ad justificationem nihil conferunt opera legis. Wo also, fährt nun Origenes fort, wo also der Glaube fehlt, der den Gläubigen rechtfertigt, da können auch, wenn gleich Jemand Werke des Gesetz hat, dieselben, weil sie nicht auf den Grund des Glaubens gebaut sind, ob sie schon gut zu sein scheinen, dennoch den der sie thut, nicht rechtfertigen; es fehlt ihnen der Glaube, welcher das Siegel derer ist, die von Gott gerechtfertigt werden, wie wir oben von Abraham sagten: er hat Gott geglaubt und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Es kommt nur darauf an, daß, wer durch die Gnade des Glaubens gerechtfertigt ist, mit dem Apostel sagen könne: Gottes Gnade ist an mir nicht vergeblich gewesen.

---

*) Auch im flgd. c. 4 identificirt Orig. Rechtfertigung und Sündenvergebung.

So wird denn aller Ruhm ausgeschlossen und der göttlichen Gnade allein die Ehre gegeben." Dazu fügt nun Origenes erklärend hinzu — und daraus sieht man wie gut er den Apostel verstanden hat, — „denn wer könnte sich überhaupt vor Gott rühmen? wer seiner Keuschheit, wenn er liest: So Jemand ein Weib ansiehet u. s. w.; seiner Weisheit, wenn er geschrieben sieht: Weil die Welt in ihrer Weisheit u. s. w.; seiner Gerechtigkeit, wenn er Gott durch den Propheten sagen hört: Alle eure Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Gewand: Sola igitur justa gloria est in fide crucis Christi, quae excludit omnem illam gloriationem, quae descendit ex operibus legis *). — Im Flgd. L. IV. c. 1 wird dann zu dem Glauben Abrahams bemerkt: „Daß ein Glaube wie der seinige, der Ruhm vor Gott einbringt, nicht mit der Ungerechtigkeit zusammen bestehen könne, so wenig als das Licht mit der Finsterniß; denn wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren, und wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht (1 Joh. 5, 1. 3, 9); sündigt er, so ist es gewiß, daß er nicht an ihn glaubt. Indicium ergo verae fidei est, ubi non delinquitur, sicut contra, ubi delinquitur, infidelitatis

---

*) Vgl ebd. zu Röm. 4, 3—9: Quod si Abraham cum esset adhuc in praeputio ex fide justificatus est, potest et omnis, qui credit, justificari per fidem, etiamsi sit in praeputio, et pertinere ad ipsum haec beatitudo, de qua dicitur: *Beatus vir, cui Deus non imputavit* etc. Ps. 32. Ostendit ergo, quia (ὅτι) non cuilibet dominus non imputet peccatum, sed ei qui crediderit, propter fidem suam peccata non imputet... neque enim de justis dicit, quod imputatur eis fides ad justitiam. Quod si ita putetur, quae videbitur gratia justo reputari? Justitia ad justitiam? Sed utique illi dicit (Apost.), fidem reputatam esse ad justitiam, qui antequam haberet hanc fidem, justitiam non habebat, et iste est utique beatus, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus, cui etiam remissa sunt peccata.

indicium est. Daher heiße es auch anderswo (bei Jakobus) von Abraham, er sei aus den Werken des Gesetzes gerecht geworden; „weil gewiß ist, daß wer wahrhaft glaubt, auch das Werk des Glaubens und der Gerechtigkeit und der ganzen sittlichen Aufgabe wirke." — — „Ich finde, fährt Origenes fort, in der Schrift nicht, daß jedem, der da glaubt, der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, — sondern nur der wahre volle Glaube, der die Abkehr vom Bösen einschließt. Initium namque justificari a Deo fides est, quae credit in justificantem. Et haec fides, cum justificata fuerit, tanquam radix imbre suscepto haeret in animae solo, ut, cum per legem Dei excoli coeperit, surgant in ea rami, qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit, illa scilicet radice justitiae, qua Deus accepto fert justitiam sine operibus. Endlich, setzt er a. a. O. c. 5 hinzu: Quod si forte videatur hoc ipsum, quod dicitur *ex fide*, non esse *gratis*, quippe si offerenda sit fides prius ab homine et ita a Deo gratia promerenda: audi, quomodo in aliis etiam de hoc idem Apostolus docet. Etenim . . inter caetera dona etiam donum fidei asserit per spiritum s. tribui. . . Selbst die Jünger bitten: Herr stärke uns den Glauben; ex quibus omnibus comprobatur, quod ipsa fides, qua credere videmur Deo, dono in nobis gratiae confirmatur. Gewiß, man kann sich nicht richtiger, nicht evangelischer ausdrücken; man freut sich des hellen Consensus.

Dennoch lenkt derselbe Origenes dazwischen wieder in andere Bahnen ein. Er wiederholt nicht nur mehrere male, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ihren Anfang nehme und durch die Werke vollendet werde, — oder daß der Glaube durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; er sagt IV, 7 im direkten Widerspruch mit seinen obigen Aeußerungen: Neque enim possibile est, ut habenti in se

aliquid injustitiae possit justitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit dominum Jes. Chr. a mortuis. — — Justificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ejus susceperunt, während hart dabei die richtige Formel steht: credentibus quidem Christo nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis injustis fides reputari non potest *), und der zusammenfassende Satz: „Unter dem alten Menschen versteht der Apostel corpus ipsum peccati, quod deponendum suadet his, qui credunt ei, qui suscitavit dom. Jesum a mortuis, ut abjecto indumento injustitiae induant se dominum Jesum, qui est verum justitiae indumentum, ut merito credentibus fides ad justitiam imputetur. Hinwiederum heißt es anderswo geradezu: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem, vgl. in c. cant. 84, und c. Cels., wo der Begriff des einfachen Glaubens oft sehr äußerlich gefaßt wird **).

Alle bisher angeführten Aussagen der Väter sind entweder gelegentliche Aeußerungen meist praktischer Tendenz, oder sie kommen im Zusammenhang mit andern Gedankenreihen vor; lehrhafter Natur sind nur die Origenischen Stellen. Wir werden daher in dieser Nebeneinanderstellung von Glauben und Liebe oder Glauben und Werken keinen Widerspruch gegen die seligmachende Bedeutung des

---

*) Vgl. II, 13: Alterum sine altero reprobatur; fides sine operibus mortua dicitur et ex operibus sine fide nemo apud Deum justificatur.

**) S. übrigens meine Monographie über Origenes S. 233—240 wo seine Lehre vom Glauben dargestellt ist, insbes. in Joh. T. X, c. 27 wo er den Glauben in seiner Tiefe faßt. Man erkennt daraus zugleich, daß die lateinische Uebersetzung seines Comment. ad Romanos von Rufin jedenfalls die Origenischen Grundgedanken wiedergibt.

ersteren finden, die doch von allen diesen Vätern ausgesprochen wird, um so weniger, als ja in der That in dem Christen beides unmittelbar beisammen ist und ein unzertrennliches Ganzes bildet. Aus dieser Einheit heraus sind jene Stellen zu verstehen*). Fühlt man es doch gerade der Form derselben an, daß sie nichts anders sind als ein ganz unbefangener, unmittelbarer Ausdruck des christlichen Bewußtseins, und wenigstens den meisten derselben, daß der Glaube an Christum das Lebensprinzip der Männer ist, von denen sie stammen. Fehlt auch das Wort — so ist es doch der Glaube, durch den sie in so inniger Gemeinschaft mit ihm stehen, der Glaube, aus dem die Liebe zu Ihm quillt, mit der sie ihn umfassen, die sie in das Martyrium begleitet, die ihnen den weltüberwindenden Todesmuth verleiht. Ich kann mir nach dem Totaleindruck, den ich von ihren Schriften habe, nicht denken, daß sie, wäre die Frage an sie herangetreten, die Werke im Gegensatz zum Glauben an Ihn würden geltend gemacht haben; vielmehr würde die Vermittlung zwischen beiden so ausgefallen sein, wie sie Origenes in dem Satze gegeben hat: et puto, quod prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est, profectus vero et augmenta aedificii spes est, perfectio autem et culmen totius operis charitas. Aehnliche Stellen finden sich auch reichlich bei den spätern Vätern, neben solchen, in denen die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben einfach ausgesagt wird. Vgl. M. Chemnitz, Loci II, de justif.

Indessen, wie wir schon oben sagten, und dieß will durchaus nicht verkannt sein, hatte sich bereits eine Reihe von Umständen vereinigt, die einer gedeihlichen, lehrhaften Entwicklung unseres Dogma in der alten Kirche in den Weg traten. Indem man dem Gnosticismus gegenüber einerseits die Zusammengehö-

*) Man vgl. über Clemens R., was Graul (die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters 1860) S. 185 gegen Ritschl ausführt.

rigkeit beider Testamente vertheidigte, und andrerseits den Ernst der sittlichen Anforderungen des Christenthums energisch geltend machte, kam man frühzeitig dahin, dieses mit der alttestl. Oekonomie unter den Gesichtspunkt eines Gesetzes zusammenzufassen; und wenn man nun gleich das Christenthum im Unterschiede von jenem als nova lex bezeichnete, so war doch der richtige Gesichtspunkt verrückt und der scharfe paulinische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium verdunkelt, es war der Weg zu einer gesetzlichen Auffassung des Christenthums eingeschlagen (Justin, Irenäus). Indem man zur Abwehr einer blosen Naturnothwendigkeit, welche dieselbe Häresie lehrte, die Freiheit des menschlichen Willens recht stark betonte, ließ man sich verleiten, die sittliche Kraft des Menschen überhaupt (auch des gefallenen) und den Werth seiner sittlichen Leistungen zu hoch anzuschlagen, was dann auch auf die Lehre von der Heilsaneignung zurückwirken mußte (vgl. Bd. I, §. 30. S. 375). — Dazu kam dann die erfolgreiche Unterscheidung zwischen den Sünden vor und nach der Taufe, mit der Bestimmung, daß es für die letzteren, um Vergebung zu erlangen, besonderer Leistungen und Genugthuungen bedürfe: remissio secunda; poenitentia, satisfactiones (Tertullian, Cyprian, Origenes) *); es kam, im Zusammenhang damit, hinzu die Meinung von der Verdienstlichkeit der Werke, insbesondere der mönchischen Askese; sodann eine zwiefache Verkennung des Wesens des Glaubens: die irrige Verhältnißbestimmung zwischen der πίστις ψιλή und der aus demselben entwickelten gläubigen γνῶσις bei den Alexandrinern **), und die zu unmittelbare Identificirung des persönlichen Heilsglaubens mit dem Glauben an die kirchlichen Dogmen. Endlich das Schwanken in der Erklärung des biblischen Begriffes der Rechtfertigung, die bald als Gerechterklärung, bald als Gerechtmachung

*) Die Nachweisungen bei Kliefoth: Beichte und Absolution 1856.

**) S. meinen Origenes S. 234.

gefaßt wird: alle diese Umstände wirken in Verbindung mit jenem gesetzlichen Zuge, der sich immer mehr geltend machte, zusammen, um das klare Verständniß der Lehre von der Rechtfertigung und der innern Dialektik ihrer Momente theils zu erschweren, theils zu hindern.

Bei den griechischen VV. vom vierten Jahrhundert abwärts, namentlich in den exegetischen Werken eines Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt über die paulinischen Briefe, findet sich zwar die Rechtfertigung aus dem Glauben häufig ausgesprochen mit den eigenen Worten des Apostels, aber eben nur als ein exegetisches Ergebniß, das keinen durchgreifenden Einfluß auf ihre theologische Anschauung übt. Auch bei Cyrill v. Alexandria begegnen uns einzelne Anklänge daran, z. B. Tom. IV, p. 153 und 173 (in Johannem), wo der Begriff der Rechtfertigung richtig bestimmt ist; aber gleichfalls ohne weitere Consequenz. Weit mehr bietet dagegen der Syrer Ephräm dar, der bisher für die Dogmengeschichte noch kaum benutzt worden ist. Auch bei ihm stehen jene beiden Richtungen, die gesetzliche und die evangelische, neben einander, aber nicht sowohl als doktrinäre, denn als praktische Gegensätze, die in ihm mit einander ringen, um sich zu vermitteln. Gerade um dieser Eigenthümlichkeit willen ist er für uns von Interesse. Durch alle seine zahlreichen Schriften, insbesondere die Sermonen und Paränesen, geht ein tiefes Gefühl der Sünde und der Eitelkeit des Irdischen hindurch; sie sind voll von Selbstbekenntnissen, Selbstanklagen und Wehklagen über Sünde und Schuld — häufig in einer Weise, die uns unangenehm berührt, weil sie rednerisch und übertrieben ist *), und eben so stark ist der Eindruck, den er von der Heiligkeit Gottes und von dem Ernst seines Gerichtes hat. Er liebt es,

*) Opp. Ephraemi, Romae 1732, unter Mitwirkung v. Assemani Vol. 1. 18 ff. 119. III, 439. — Vgl. über seine schriftstellerische Thätigkeit: Herzog's Real-Encyclopädie, Bd. 4.

sich und seinen Zuhörern den Tag der zweiten Zukunft des Herrn vor Augen zu malen, die Majestät, die ihn umgibt, den Schrecken, der vor ihm hergeht: wie da die Bücher aufgethan werden, aller Menschen offenbares und verborgenes Leben in's Gericht gestellt, die strengste Rechenschaft gefordert wird. Ob sie den Bund der Taufe bewahrt, ob sie die Entsagung vom Teufel und vor der Sünde gehalten, ob sie rechtschaffene Früchte der Buße gebracht, was sie für den Herrn, der so viel für sie gethan habe, gethan u. s. w. darnach wird der Richter die vor seinem Throne Versammelten fragen. Und wehe, dreimal wehe dem, der sich nicht vor ihm verantworten kann, der von seinem Angesichte hinweg in die Verdammniß gehen muß *). Da sieht dann Ephräm, wenn er auf Andere den Blick richtet, wohl die Märtyrer, die ihre Wunden und ihre Standhaftigkeit bis zum Tode aufzeigen, die Asketen, die ihre Fasten, ihre heiligen Uebungen, ihre freiwillige Armuth, ihre Enthaltsamkeit, ihr Beharren in der Buße aufweisen; aber in und an sich selber, wie an vielen seiner Brüder, findet er nichts, was er vor dem Richter aufzuweisen, womit er sich zu verantworten hätte, nichts als Sünde, Versäumniß, Befleckung, Schuld. Aus dieser Noth und Bedrängniß weiß er keine Rettung als in der Gnade, in der Barmherzigkeit Gottes, die dem Sünder vergibt; zu ihr nimmt er flehend und bittend seine Zuflucht in zahlreichen Gebeten, deren Summa dahin lautet: Schone, o schone, Herr und Heiland, strafe mich nicht in deinem Zorn, wirf mich nicht, wie ich's verdiene, hinweg, gedenke nicht meiner Sünden, gedenke aber deiner Barmherzigkeit. Vergib in Gnaden, du Zuflucht Aller, die auf dich hoffen: Misericordia movearis et miserere mei propter solam tuam bonitatem (III, 488). Die Bußpsalmen Davids quellen ohne Unterlaß aus seinem Herzen und aus seinem Munde **). Aber

*) Z. B. Op. I, 29. II, 192. 214 ff. III, 140. 487. VI, 390.

**) Vgl. d. angef. St.

als die Bedingung, an welche die göttliche Erbarmung, die Vergebung und Heilung der Sünden geknüpft ist, betrachtet er die Buße (*μετάνοια, κατάνυξις*). Diese Buße besteht ihm nicht sowohl in einzelnen Werken, Fasten, Askese, Almosen — ob er wohl auch deren häufig gedenkt, — sondern vor Allem „in der Zerknirschung des Herzens, in dem Bekenntniß, in dem Schmerz, in dem Seufzen und in den Thränen über die Sünde" *). Durch die Buße hofft er Vergebung zu erlangen, „die Thränen der Buße waschen die Sünden ab", ja er betrachtet sie geradezu als Sühnmittel: Per modicas lacrymas et per poenitentiam remittit Deus cuncta delicta (I, 149. 150. 154); per poenitentiam reconciliamur; poenitentia inducit conditorem ad remittendum delictum. Die Buße ist die Leiter, auf der die Seele wieder dahin aufsteigt, wovon sie gefallen ist, sie ist der Altar, auf dem sich der Sünder Gotte darbringt, das gottgefällige Opfer; sie erlangt Gnade, sie bewahrt die begnadigte Seele, sie bessert und heiligt das Leben (*ἐν αὐτῇ ἡ ἐνάρετος πολιτεία συνίσταται*) **). Daher ermahnt Ephräm sich und die Seinigen so oft und dringend zur Buße, daher hält er sich so vielmal das Beispiel des verlornen Sohnes, des Zöllners, des Schächers am Kreuz, am liebsten das der Sünderin, Luc. 7, vor Augen (z. B. III, 385. VI, 370. 384. 398), — daher seine zahlreichen Bußgebete und von Thränen überströmenden Sündenbekenntnisse. Er möchte sich dadurch die Gnade erringen, erwerben. Insofern finden wir ihn allerdings in demselben Zuge begriffen, den wir oben als eines der Hindernisse des Verständnisses der Rechtferti-

*) I, 29 ff. 254 ff. insb. in den Paränesen zur Buße VI, 367 ff. III, 514.

**) I, 149. 150. 154. III, 183. 297. III, 167. 160. 168. III, 198: Poenitentiae non est impossibile, neque difficile, etiam mortuam animam vivam exhibere Deo. Ebd. 206: Omni opere bono gaudet Deus, supra modum autem anima poenitentiam agente.

gung aus dem Glauben bezeichneten *). Dennoch steht Ephräm demselben weit näher, als die griechischen VV.; ja es ist oft, als brauchte ihm nur das rechte Wort entgegenzutreten, so würde er sich mit Dank und Freuden dazu bekennen. Denn so einseitig das Gewicht ist, das er auf die Reue und Zerknirschung legt, so macht er sie doch nicht als ein Verdienst vor Gott geltend; er zeigt sich ohne alle Selbstgerechtigkeit, er weiß sich dem heiligen Gott gegenüber nur als Sünder: „An dir allein habe ich gesündigt, ich habe dich beleidigt, deinen Zorn erregt; wende dein Angesicht weg von meinen Sünden und tilge alle meine Missethat. Denn ich habe Nichts, was ich vor dich bringen, vor dir geltend machen könnte; kein gutes Werk, kein reines Herz, aber ich traue auf deine Barmherzigkeit. Ich werfe mich ihr in die Arme" u. s. w. III, 229 **). Die Buße, die Gott durch seinen Geist wirkt, ist ihm nur das Mittel, die Hand, womit der Sünder die sündenvergebende, heilende Gnade zu sich zieht, und in der Art, wie er diese sucht, liegt der rechtfertigende Glaube miteingeschlossen, wenn auch weniger in der Form der vertrauungsvollen Zuversicht, so doch in der Form der tiefen Sehnsucht, des ausgestreckten, betenden Heilsverlangens. Denn die Gnade ist ihm die freie — reines Erbarmen Gottes in Christo, dem Heiland. Zu ihr fliehe der Sünder; sie nimmt die Sünder an: „Die Sünder, die sich selbst mißfallen, gefallen Gott wohl; sie heißt er gute Hoffnung haben und bezeugt ihnen, daß der aufrichtigen Buße die Vergebung nie entstehen werde. Niemand, der sich schuldig weiß, verzweifle an der Gnade; die Verzweiflung an ihr hat Judas in den Abgrund gestürzt. . . . Sollte der Herr, der geboten hat, dem Bru-

*) Man könnte sagen, es ist ein pietistischer Zug.

**) Vgl. die Stellen auf der vorigen S. u. VI, 457: Ne, piissime Domine, ne velis opera mea intueri, sed tua meis delictis clementia ignoscat. Ebd. 381. 522—524.

der sieben- und siebenzig mal zu verzeihen, nicht vielmehr dem Sünder vergeben?" (VI, 390). „Niemand sage, ich habe viel gesündigt, für mich gibt's keine Vergebung. Wer so spricht, weiß nicht, daß Gott der Gott der Bußfertigen ist, der um der Verlorenen willen gekommen ist, der da sagt: Es wird Freude sein über Einen Sünder, der Buße thut, und abermal: Ich bin nicht gekommen die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder. . Keiner ist ohne Sünde, keiner ohne Befleckung, keiner unter den Menschen ohne Schuld; außer allein der, der für uns arm geworden ist, obwohl er reich war, der, selbst ohne Sünde, die Sünde der Welt bezahlt hat, der da will, daß Alle Menschen errettet werden, der Freund der Menschen, der Gnadenreiche, der Erbarmer, der Heiland Aller, der Arzt der Seelen, der Alle zur Buße ruft und keinen Bußfertigen hinausstößt" (II, 206). Das angeführte Wort des Herrn (Luc. 5, 32) und das andere Mtth. 11, 28: „Kommt her zu mir" u. s. w. gehören zu den Lieblingstexten Ephräms. Er wiederholt und wendet sie immer wieder an: Wie der Herr in seiner Erbarmung die Sünder zu sich ruft, den Umkehrenden entgegengeht, die Hand nach ihnen ausstreckt und ihnen, wenn sie kommen, in und bei sich die ewige Ruhe, die ewige ungetrübte Freude, Fülle und Herrlichkeit gewährt: daran hält er sich mit seiner Hoffnung, damit tröstet er sein Herz, daran richtet er sich im Glauben auf *). Und dieser Glaube hat den lebendigen Christum in der Einheit seiner Person und seines Werkes zum Gegenstand. Von da aus weist Ephräm die Behauptung, daß nach der Taufe keine Buße mehr gestattet sei, entschieden ab. Er entgegnet: „Wie? der uns durch die Taufe die Gnade der Kindschaft geschenkt hat, sollte der uns nicht auch die Gnade der Sündenvergebung gewähren; der das Große und Größeste verliehen hat, nicht auch

*) Z. B. II, 207. VI, 371 ff. 381. Die Stellen sind zu breit und wortreich, daß sie sich in extenso mittheilen ließen.

im Kleinen sich gnädig erfinden lassen? Nein, ich stimme deiner gottlosen Meinung nicht bei, der du die göttliche Mildigkeit verkleinern willst. Ich habe die Quelle und bedarf deiner Dürre nicht. Ich habe Christum, darum weise ich deine Verkehrtheit ab. Er ist für uns gestorben, sollte er uns nicht vertreten? Er hat sich für uns kreuzigen lassen, sollte er sich weigern, sich unserer zu erbarmen? Wenn er uns so sehr geliebt hat, daß er sich auch für uns mit Fäusten schlagen ließ, und wenn er den Quell des Erbarmens in sich trägt, sollte er die Hungrigen abweisen? . . Er hat das Schwerste vollbracht, sollte er nicht auch das Leichtere thun? Er hat die Gottlosen nicht verworfen, sollte er die Bußfertigen nicht annehmen? er hat die Sünder gerufen, sollte er die sich bekehren hinausstoßen? III, 201. So betet er zu Christo VI, 381: Omnia posterorum Adae peccata cruciatuum tuorum exhausit mare: omnium itaque iniquitatum nostrarum colluviem tolle et in pelagus misericordiae tuae projicito; 459: Crux tua, Domine, quam nobis ad bene sperandum velut signum aliquod sustulisti, crux inquam tua mihi praesidio sit, ut a supplicio liberatus ad vitam transferar. Vgl. 522: Quum meis peccatis atque sceleribns nihil addi jam posse videatur, mihi quidem in promtu non est, quo tandem modo ea valeam expiare. Si porro aquas expeto, nec flumina omnia nec pelagus ipsum meis sordibus abluendis sufficiunt: saluberrimum mihi tantum superest sanguinis tui, Domine, et undae, quae tuo ex latere defluxerunt, lavacrum, quo perfectissime emundabor. p. 526: Ad te, pie Jesu, supplex confugio; crux tua tutissimum mihi portum ac solatium praebet. Maximas tibi gratias agam, majores etiam habebo; vgl. 533. 555: Totus tu noster esto, ut nos pariter toti efficiamur tui etc. *). So mächtig bricht der rechtfertigende Glaube Ephräms hervor; hat er auch das

---

*) Nach der Uebersetzung Assemani's.

Wort nur selten — der Glaube ist ihm doch, das sieht man klar, in der Buße miteingeschlossen, ja auf den Höhepunkten der Meditation überwindet er das Gefühl der Schuld und dringt zur freudigen Zuversicht hindurch; in vielen seiner Lieder preist er den seligen Gottesfrieden der begnadigten Seele *). Wir dürfen also diesen berühmten Repräsentanten der spätern syrischen Kirche zu den Zeugen für unsern Glauben zählen, was um so bedeutsamer ist, als manche seiner Reden in den liturgischen Gebrauch übergegangen sind; für unsern Glauben, sagen wir, nicht für die Lehre; denn als Lehre ist die Rechtfertigung aus dem Glauben auch bei Ephräm nicht ausgesprochen.

Sie trat überhaupt von vorn herein in den Hintergrund, gleichsam um ihre Zeit abzuwarten. Die dogmenbildende Arbeit der Kirche hatte zunächst andere Aufgaben zu lösen; sie hatte diejenigen Lehren zu entwickeln, welche, der objectiven Seite des Christenthums angehörig, die Voraussetzungen für die Lehre von der Rechtfertigung bilden: die Dogmen von der Trinität, von der Person Christi, von dem Werke Christi, von der Erbsünde, von dem Zustande des natürlichen Menschen und der göttlichen Gnade. Aber schon an dem letzteren Punkte tritt auch wieder der Consensus mit unserem Artikel hervor; allerdings nur ein theilweiser — denn es handelte sich hier, in dem Kampf Augustin's mit Pelagius, nicht speciell um das, was wir Rechtfertigung nennen, aber es zeigt doch ein sehr bedeutsamer Consensus. Er liegt zuvörderst in dem Grundgedanken Augustin's, daß

*) Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnen dann selbst seine Aussagen, daß die Buße den Sünder rechtfertige (poenitentia legem superat; quos lex non justificat), poenitentia perficit; in justificationibus [ἐπὶ τοῖς δικαιώμασι] legis sese jactabat pharisaeus, at publicanus sua adnunciabat peccata, et sine opere poenitentia confitentem justificavit, III, 200) — einen mehr evangelischen Charakter.

das Heil des sündigen Menschen ganz und ausschließlich auf der freien Gnade Gottes in Christo beruht*), ein Satz, der die Grundvoraussetzung auch der Lehre von der Rechtfertigung ist; er liegt sodann in der eben so bestimmt von Augustin ausgesprochenen Erkenntniß, daß der durch die Gnade gewirkte Glaube die Wurzel der ganzen sittlichen Umgestaltung des Menschen, der Anfang „der Rechtfertigung" und Alles Guten sei: radix justitiae, initium bonae voluntatis. Er sagt von ihm: „Das ist der Glaube, aus welchem der Gerechte lebt, das ist der Glaube, mit welchem er an den glaubt, der den Gottlosen gerecht macht, der Glaube, durch welchen das Rühmen aufgehoben wird, . . . Es ist der Glaube, durch welchen die reiche Gabe des Geistes erlangt wird, von der es heißt: wir erwarten durch den Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Der nach Gerechtigkeit hungernde und dürstende Glaube nimmt durch tägliche Erneuerung in ihr zu und hofft von ihr gesättigt zu werden in dem ewigen Leben, wo sich erfüllen wird, was der Psalm (103) von Gott sagt: „Er sättiget mit Gütern dein Verlangen." Das ist der Glaube, durch welchen Ephes. 2, 8 gesagt ward: Aus Gnaden u. s. w., der Glaube endlich, der durch die Liebe thätig ist, nicht durch die Furcht, nicht durch Angst vor der Strafe, sondern durch Liebe zur Gerechtigkeit", de spir. et lit. c. 32. Zwar versteht hier bekanntlich Augustin unter der Rechtfertigung nicht dasselbe, was die neutestl. Schrift und unsere Kirche darunter versteht, nicht die gerechtsprechende, sondern die erneuernde, heiligende Gnade**), und auch sein Begriff vom Glauben deckt sich nicht völlig mit dem unsrigen — denn der Glaube ist ihm nicht speciell das auf

---

*) Vgl. Bd. 1. §. 30. S. 395 ff.

**) Vgl. z. B. de spir. et litt. c. 9 (15. 16) 17. c. 11 (18) c. 28 (49): donum Spiritus s. quo diffunditur charitas in cordibus nostris.

die Versöhnung in Christo gerichtete, die Sündenvergebung sich aneignende Vertrauen, sondern es ist der die Gnadenkräfte suchende, begehrende, nach der Gerechtigkeit, in dem bezeichneten Sinne, hungernde, bittende Glaube *). Dennoch bleibt der wahrhaft evangelische Gedanke stehen, daß es der Glaube ist, durch den wir Christo vereinigt und eingegliedert werden (coadunari et compaginari) **), und daß dieser Glaube eben deshalb der Anfangspunkt ist, von welchem das Heil und das neue Leben ausgeht, wie es a. a. O. 29 heißt: Fide J. Christi impetramus salutem, et quantum nobis inchoatur in re, et quantum perficienda exspectatur in spe, oder c. 33: „Der Glaube ist das Anfangsglied, der zur Seligkeit leitenden Gna-

---

*) So a. a. O. mit Berufung auf Mtth. 5, 6. 7. 11; vgl. de grat. et lib. arbitr. c. 28: Spiritus gratiae facit, ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere, quae jubentur; c. 32: Ipsa fides est, quae orando impetrat, quod lex imperat. Es ist sehr beachtenswerth, was Dieckhoff a. a. O. nachweist, daß der Augustinische Begriff des Glaubens keineswegs die Tiefe des protestantischen erreiche; der Glaube ist bei Augustin noch nicht wie hier das centrale Organ für das Heil, gleichwie auch die gratia noch nicht in ihrer centralen Einheit, als gratia evangelica, von ihm gefaßt wird. Dennoch kann ich die Differenz nicht so hoch anschlagen, wie Dieckhoff. Denn es waren eben doch andere Gegensätze und Fragen, mit denen es Augustin zu thun hatte, als das lutherische Bekenntniß; daher nimmt sein ganzes System eine andere Richtung. Aber eben deshalb lege ich auch auf den Dissensus im Einzelnen geringeres Gewicht. Seiner Grundrichtung nach steht er jedenfalls auch hierin der protestantischen Lehre näher als der katholischen, denn immer ist ihm doch der Glaube der alleinige Grund des Heils.

**) Serm. 143. 144: Qui in Christum venit credendo in Christum, venit in eum Christus et quodam modo unitur in eum et membrum in corpore ejus efficitur.

denkette", die Augustin ebend. so beschreibt: „Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, durch den Glauben die Erlangung (impetratio) der Gnade wider die Sünde, durch die Gnade Heilung der Seele von der Befleckung der Sünde, durch die Heilung der Seele Freiheit des Willens, durch den freien Willen Liebe zur Gerechtigkeit, durch die Liebe zur Gerechtigkeit Erfüllung des Gesetzes." — Und diese Kette hat doch auch nach Augustin zum Anfang oder wenigstens zur Voraussetzung die Sündenvergebung, welche durch dieselbe Gnade gewirkt wird: utroque enim modo adjuvat gratia, et demittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus, Op. imp. c. Jul. II, c. 227. Eben daran, an der Lehre Augustin's von der Vergebung der Sünden (nicht an seiner Rechtfertigungslehre) haben wir einen weiteren Punkt des Consensus. Denn wenn die Pelagianer, oder wenigstens Cölestius, auch die Sündenvergebung durch vorangehende Besserung bedingt sein ließen, so hält ihnen Augustin entgegen, „daß dann die Gnade nicht Gnade wäre"; vielmehr vergebe Gott aus freier Erbarmung die Sünden, und könne der Mensch dazu durchaus nichts thun oder beitragen; selbst die vorangehende Reue und der Glaube seien ein Gnadengeschenk Gottes; de gest. Pel. c. 14. Ep. 106 (186): secundum gratiam et misericordiam veniam poenitentibus dari, — non secundum merita eorum, quandoquidem etiam ipsa poenitentia donum Dei. Diese poenitentia aber, an welche nach Augustin die Vergebung geknüpft ist, besteht, wenigstens so weit es sich um die „täglichen Sünden" der Bekehrten handelt, im bußfertigen Glauben: in hac via, i. e. in fide pia quisquam ambulat . . si quid a deviante committitur, propter viam (also = propter fidem) non imputatur ei et tanquam non fuerit operatus accipitur, Serm. III in Ps. 108; auch sonst sagt Augustin: quantalibet virtute praeditos antiquos praedices, non eos salvos facit nisi fides salvatoris, qui in remissionem peccatorum sanguinem

fudit, ad Bonif. I, 21; vgl. zu Ps. 32: Si justificatur impius, ex impio fit justus. Sed quomodo? Nihil boni fecisti et datur tibi remissio peccatorum. Attentantur opera tua et inveniuntur omnia mala; si quod debetur illis operibus Deus redderet, utique damnaret. Quid ergo fit? Non tibi Deus reddit debitam poenam sed indebitam gratiam: debebat vindictam, dat indulgentiam; und Serm. LX de verb. Dom.: Medicina omnium vulnerum et una propitio pro delictis omnium est: credere in Christo, — wobei wir jedoch nicht unerwähnt lassen dürfen, daß auch Augustin für die schwereren Sünden nach der Taufe (crimina) kirchliche Pönitenzen, ja selbst zeitliche Strafen u. s. w. als Bedingung des Erlasses fordert *). So ist es auch an diesem Punkte nur ein partieller Consensus, dessen wir uns zu erfreuen haben. — — — Weit mehr aber als Augustin's Doktrin spricht für uns *seine innere Stellung zu Gott*, wie er sie z. B. de civ. D. XIX, 27 ausspricht, wo er von dem Frieden Gottes, den die Gemeinde Gottes hat, sagt, er sei so gethan, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium. „Unsere Gerechtigkeit, fährt er fort, ist zwar eine wahre, wegen des wahrhaft Guten, das sie zum Ziele hat, jedoch in diesem Leben so gering und dürftig, *daß sie vielmehr in Vergebung der Sünden besteht*, als in Vollkommenheit der Tugenden (potius peccatorum remissione, quam perfectione virtutum). Zeugniß dafür gibt das Gebet der ganzen Gemeinde Gottes, welche hienieden pilgert; denn sie ruft in allen ihren Gliedern zu Gott: Vergib uns unsere Sünden, gleich wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und dieses Gebet ist nicht für diejenigen wirksam, deren Glaube ohne Werke todt ist, sondern gerade für die, deren Glaube durch die Liebe sich bethätigt." — In diesem Glauben an die freie, sündenvergebende Gnade betet er: „Ich habe gesündiget und mein Gewissen

---

*) Vgl. Dieckhoff 547, Kliefoth 99.

verdammet mich und meine Reue kann nicht genug thun deiner Gerechtigkeit. Nicht bestehen kann ich an jenem Tage, da du alle Werke der Menschen vor Gericht bringst, und einem jeglichen geben wirst nach seinen Werken. Dann werde ich verstummen müssen und meine Sünde wird wider mich zeugen und meine Ungerechtigkeit wider mich aufstehen. Dann ist all mein Rühmen eitel und wollte ich mich selber rechtfertigen, so würde das Zeugniß deiner Allwissenheit mich verdammen. Doch du, o Herr, willst nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Du sendetest Jesum Christum, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. In seinem Tode sollen sie aufleben und Versöhnung empfangen und der Vegebung gewiß sein. Darum komme ich zu dir und setze meine Zuversicht auf dich und hoffe auf deine rettende Gnade" *). Und an einem andern Orte: „Christus ist für uns gestorben. . Nichts ist so zum Tode bitter, was durch Christi Tod nicht geheilt würde. Meine ganze Hoffnung ruht im Tode meines Herrn. Sein Tod ist mein Verdienst, meine Zuflucht, mein Heil, mein Leben, meine Auferstehung; mein Verdienst ist das Erbarmen des Herrn. . . Ich habe große Sünde gethan und bin mir vieler Missethaten bewußt, aber ich verzweifle doch nicht, weil, wo der Sünden viel sind, auch die Gnade um so reicher ist. Wer an der Vergebung der Sünden zweifelt, der läugnet, daß Gott barmherzig ist; der thut Gott Unrecht, welcher Mißtrauen gegen seine Barmherzigkeit hegt" **). Das ist rechtfertigender Glaube. In diesem Glauben ist Augustinus gestorben wie vor ihm Ambrosius ***), aus dessen Schriften sich gleichfalls eine ganze Reihe wahrhaft evangelisch lautender Aussagen mittheilen ließe.

---

*) Vgl. medit. c. 2. 4. 14. Solil. 2.

**) Manuale, 22. 23: Meritum meum miseratio Domini.

***) Vgl. Chemnitz Ex. C. T. I, S. 104.

Der Weg, den die Kirche von jetzt an einschlug, führte immer weiter von der evangelischen Heilsordnung hinweg in Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit hinein. Das ganze Christenthum wurde im Mittelalter zu einer großen gesetzlichen Institution, die Kirche selbst zur Heilsmittlerin an Christi Statt, die Rechtfertigung verschwand völlig aus der öffentlichen Lehre und Praxis. Aber aus dem Glaubensgewissen der besten und frömmsten Männer dieser Zeit verschwand sie nicht und konnte nicht daraus verschwinden. Es ist eine feine Bemerkung, die Chemnitz im Ex. I, 205 und in den Loci II, 617 macht: daß der Consensus für unsere Lehre bei den Alten zu suchen sei nicht in ihren rhetorischen Ausführungen oder spekulativen Meditationen, sondern in seriis tentationibus, quando conscientia cum sua indignitate vel coram ipso judicio divino Dei vel in agone mortis luctatur; denn da erst, wenn sich ihm die Frage aufdrängt, wie es dem Gericht der Verdammniß entfliehen und vor Gott bestehen könne, lerne es die Schriftlehre von der Rechtfertigung verstehen. So haben wir's schon Oben gefunden und so finden wir's auch hier im Mittelalter. Ich erinnere an die bekannte „Vermahnung an einen Sterbenden", die sich in den Werken des Anselmus findet *), an die Meditationen und Gebete desselben großen Scho-

---

*) Schon Chemnitz hat sie im Exam. I, 204 mitgetheilt; ich setze sie für die Leser, denen sie nicht zur Hand sein sollte, her: Cum frater aliquis laborare videtur in extremis, pium est et consuetum, eum per praelatum sive alium sacerdotem subscriptis interrogationibus et exhortationibus exerceri. Et interrogetur primum: Frater, laetaris quod in fide morieris? — Et respondeat: Etiam. — Fateris, te non tam bene vixisse, sicut debuisses? — Fateor. — Poenitet te? — Etiam. — Habes voluntatem emendandi te, si spatium vivendi haberes? — Etiam. — Credis, quod propter te mortuus est Dominus Jesus Christus Filius Dei? — Etiam. — Credis non posse salvari nisi per mortem ejus? — Etiam. — Agis

lastikers, die, auf tiefer Sündenerkenntniß ruhend, an geistlicher Erfahrung so reich und so vom Glauben an das Heil in Christo durchdrungen sind, daß ich mir die Freude nicht versagen kann, einige Abschnitte daraus mitzutheilen *). Gleich die zweite **) lautet so: „Ich erschrecke, wenn ich mein Leben betrachte. Denn sobald ich genauer zusehe, stellt sich nur Sünde oder Unfruchtbarkeit mir dar, und die wenige Frucht, die ich etwa gebracht zu haben scheine, ist, wo nicht Täuschung, doch so unvollkommen, so wurmstichig, daß sie Gott unmöglich gefallen, daß sie ihm nur mißfallen kann. — Wozu mache ich auch noch einen Unterschied zwischen eigentlicher Sünde und Unfruchtbarkeit? Ist doch diese so verdammlich, wie jene! „„Welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen!"" — Und was das Kläglichste ist, alles dieses seh' ich ein und trage doch nicht Leid! So erstorben, so

---

ei de hoc ex corde gratiam? — Etiam. — Age ergo, dum in te est anima tua, ei semper gratias, et in hac sola morte totam fiduciam tuam constitue. Huic morti te totum committe: hac morte te totum contege, eique te totum involve. Et si Dominus te voluerit judicare, dic: Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et (te) judicium tuum; aliter tecum non contendo. Si dixerit, quod merueris damnationem, dic: Mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et mala merita mea, ipsiusque dignissimae passionis meritum offero pro merito, quod ego habere debuissem, et heu non habeo. — Dicat iterum: Mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter me et iram tuam. Deinde dicat ter: In manus tuas commendo spiritum meum. Et conventus sui adstantes respondeant: In manus tuas, Domine, commendamus spiritum ejus. Et securus morietur nec videbit mortem in aeternum.

*) Sie stehen in der Ausgabe von Gerberon 1721, S. 203 ff.

**) Nach der etwas freien und zusammenziehenden, aber vortrefflichen Uebersetzung in Hase's Anselmus, Bd. 1, 185.

stumpf ist die Seele geworden, daß sie gar nicht einmal fühlt, unter welcher Last von Schuld sie seufzt. — Oder meinst du, es gebe irgend eine Sünde, die etwas Geringes sei? Auch die kleinste ist ein Majestätsverbrechen wider Gott; denn sie tritt seinen heiligen Willen in den Staub! — Nun, und zitterst du nicht, wenn du an das Gericht denkst? Was willst du antworten, dürres Holz, wenn man Rechenschaft von dir fordern wird, Rechenschaft für die ganze Zeit, welche dir zum Leben vergönnt gewesen, Rechenschaft bis auf jede Sekunde herab? Verdammt wird dann werden, was du gethan und nicht gethan, gesprochen und nicht gesprochen, selbst die Gedanken, die du gehegt, ja das blose Leben, das du gelebt hast, sobald es nicht Gottes Willen gemäß gewesen! Wehe, wehe! wie werden da Sünden ohne Zahl, die du jetzt gar nicht siehst, aus verborgenem Hinterhalte hervorbrechen; wie wird da so Vieles, was du jetzt für gut, oder doch nicht für böse hältst, sich mit Einem Male in seiner ganzen Schwärze darstellen! — Welche Angst und Qual wird dich da ergreifen! Auf der einen Seite werden dich deine Sünden verklagen, auf der andern das Urtheil gesprochen werden. Unter dir wird sich die Hölle öffnen, über dir der Zorn Gottes flammen, in dir das Gewissen brennen, um dich die Welt vergehen. Der Gerechte wird kaum gerettet werden: und du, der Sünder, solltest entrinnen können? — — O Jesu, Jesu, um dieses deines Namens willen, erbarme dich mein nach diesem deinen Namen! O theurer, o trost=, o hoffnungsreicher Name — Jesus heißt Heiland! Wohlan denn, Herr Jesu, sei mir Jesus! Der du mich in's Dasein gerufen hast, laß dein Geschöpf nicht umkommen; der du mich erlöst hast, befreie mich vom Gericht! Erkenne, was dein ist, streif' ab, was mir selber angehört! Nimm mich auf in den Schooß deiner Liebe! Er ist weit genug, auch noch mich zu fassen. Erbarmen, Herr, Erbarmen, bevor du kommst zu richten!" — In der sechsten Meditation *) ringt er darnach

*) Da sie Hase nur auszugsweise gibt, so theile ich sie vollständig mit.

sich dieses Trostes zu versichern: „Gehört habe ich, und wie die bezeugen, welche es erfahren haben, wahr ist was ich gehört habe: der Quell des Erbarmens, der seit Anbeginn der Welt geflossen ist, fließt noch heute. Adam hatte den ewigen Tod verdient, und doch wartete der Herr in Langmuth auf seine Besserung. Oft sandte er ihm und seinen Nachkommen Engel, um sie zur Buße zu leiten, — er sandte Patriarchen, sandte Propheten — sie tödteten sie — und doch ließ er nicht von seiner Liebe. Ja, als Alles nichts half, konnte sich der Quell des Erbarmens selbst nicht länger halten: aus dem Schooße des Vaters ergoß er sich in die gefallene Menschheit, und nahm selbst die Gestalt des sündlichen Fleisches an, um die Sünder zur Buße zu locken; denn zu ihrem Heile war er gekommen u. s. w. *). — Und da sind sie denn auch gekommen, die armen Sünder, sind um die Wette gelaufen zu diesem Brunnen der Liebe und des Erbarmens, um sich rein zu waschen von ihren Sünden — und fort und fort rinnt er lauter und klar durch die Menschheit; da ist kein Verbrechen, das ihn trübte, keine noch so große Schuld, welche ihn erschöpfte". . . „Und damit alle Sünder und Ungerechte dessen gewiß seien, daß sie Vergebung ihrer Sünden erlangen, wenn sie Buße thun, so hat der Brunnquell des Heiles selber, nach seiner großen Liebe zu den Sündern, dasselbe Fleisch, das er für sie angenommen, wie wir vorhin sagten, in den Kreuzestod dahingegeben, damit die in Sünden Todten, für die es kein anderes Rettungsmittel gab, in keiner Weise verzweifelten, wenn sie den Kaufpreiß ansehen, der für ihre Sünden gegeben worden ist. — Da ich also diese überschwängliche Gnade

*) Pro illorum enim salutem venerat, ut propter hoc non desperarent, sed certissime adhuc de omnibus peccatis suis veniam habere se crederent, si tantum poenitentiam agerent. Nullum est tam grave peccatum, quod non possit per poenitentiam aboleri.

meines Heilandes Jesu Christi vor Augen und so viele Sünder und Ungerechte zu ihr eilen sehe, keinen ausgeschlossen, alle angenommen: soll ich alleine verzweifeln, daß dieser Quell des Heils, der Andere rein wäscht, nicht auch meine Sünden abwaschen könne? Nein, ich weiß, ich weiß gewiß und zuversichtlich, daß der, welcher Andere rein gewaschen, auch mich reinigen und mir alle meine Sünden erlassen kann, wenn er will. — Aber es ist ein Unterschied zwischen Sündern und Sündern; die einen sündigen mehr, die andern weniger. . . Ich bin ein großer Sünder, schwerbeladen, elend, lang in der Sünde hingezogen: wie darf nun ich, der ich also gelebt, so viel Böses begangen, in so viel Missethaten mich verstrickt habe — wie darf ich es wagen, mit andern Sündern, die nicht so viel Böses gethan, zum Quell der Barmherzigkeit zu eilen, ohne befürchten zu müssen, daß Er, wegen der Widerlichkeit meiner Sünde mich wie geringere Sünder abzuwaschen sich weigern werde? So komm denn du zu Hilfe, Herr Jesu Christe, komm zu Hilfe deinem Geschöpf, obschon es unter der Last so großer Sünden liegt. Siehe doch, daß es von dir geschaffen ist, und komme zu Hilfe, daß es nicht verzweifle, dieweil, wie wir glauben, kein Uebermaß der Sünde dich (deine Gnade) überwältigen kann, wenn nur der Sünder an deiner Barmherzigkeit nicht verzweifelt. . . . . Laß also zu, Herr Jesu Christe, laß es zu, daß ich in deine unaussprechliche Liebe einen Einblick gewinne und erzähle, wie süß und gut du bist gegen Sünder und Elende. . . . Wenn ich auf die Missethaten blicke, die ich begangen habe, und wenn du mich richten willst, wie ich verdient habe, so bin ich verloren; aber wenn ich sehe auf deinen Tod, den du zur Erlösung der Sünder erlitten, so verzweifle ich an deinem Erbarmen nicht. . . . Nur Eins ist noth; daß uns nämlich unsere Sünden wirklich leid thun und daß wir entschlossen sind, uns zu bessern, so weit es in unsern Kräften steht". . Auch diese Stelle gibt der Rechtfertigung noch keinen lehrhaften Ausdruck,

aber sie läßt uns in die Tiefe eines Glaubens blicken, der nach ihr ringt und dem sie nicht entstehen kann. An andern Orten tritt dann auch die Gewißheit der Gnade mehr hervor. So in der vierten Meditation, welche an die sündige Seele die Aufforderung richtet, über dem Gefühl der Schuld nicht die Freudigkeit zum Kampf mit der Sünde zu verlieren, sondern der Zuversicht zu leben, „daß Gott größer sei als unser Herz." Da preist Anselm den, der der Urquell der Liebe ist, der Keinen verloren gehen lassen will, der sich nicht an dem Tode des Sünders freut, sondern daß er sich bekehre und lebe: „Es hat ihm nicht genügt, daß er uns aus Liebe schuf, daß er uns erhält, regiert, daß er seine Engel sendet, so oft wir Schutzes bedürfen; nein, er selbst hat aus Mitleid mit seiner Kreatur unser Wesen und unsere Gestalt angenommen, ist herabgestiegen zu uns, hat die Wunden und den Tod befühlt, an welchem wir leiden, hat aufgeseufzt vor Schmerz, als er sah, wie elend wir wären, und hat uns dann eine Arznei bereitet aus dem Fleische, das er angenommen, dadurch wir genesen sollen; ja er selbst gibt uns diese Arznei am Altare ein, um uns seine große Liebe zu beweisen. O wie sollten wir da nicht auf Heilung hoffen, und in dieser Hoffnung fröhlich und getrost an unserer Reinigung arbeiten! Oder Medit. X, wo er, nachdem er die Menschwerdung Gottes gefeiert hat, ausruft: „Wer kann mir nun meinen Platz im Himmel rauben, da mein Fleisch, mein Bruder dort regiert? — Wie sollte ich nicht hoffen, das Erbe der Auserwählten zu erlangen, da der Schöpfer des Weltalls selbst sich für mich in den Tod gegeben hat? Hat Gott seines Sohnes nicht verschonet, wie sollte er mir nicht auch Alles mit ihm schenken? Wer wagt es mich zu verdammen, wenn seine Liebe meiner Sünden Menge bedeckt? Das Blut, das da besser schreiet als das Blut Abels, sollte es das Herz des Vaters nicht rühren?" Aus den Gebeten füge ich noch Or. XVIII hinzu: Sie beginnt so: „Herr Jesu, der du um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Ge-

rechtigkeit willen auferstanden bist, — — zeuch mich dir nach, daß ich laufe und nicht müde werde" ... dann fährt sie fort: „O du, der du reich bist an allen Gütern, erquicke den Armen mit Speise, verbinde seine Wunden! Ja siehe, Herr, als ein Bettler steh ich an deiner Thür und klopfe an: bei der herzlichen Barmherzigkeit, mit der du uns besucht hast als der Aufgang aus der Höhe, thue auf, laß den Armen ein, gönne ihm Ruhe, Erquickung, Stärkung, damit er neue Kraft kriege, aufzufliegen, wie die Adler, aus diesem Thränenthal dem Himmel zu! Wind und Meer mußte einst dir gehorchen, und siehe es ward sehr stille: o so komm und gebiete den Fluthen meines Herzens, schreit einher auf denselben damit es ruhig werde, damit ich dich, als mein einiges Gut, umfasse, damit deine Sonne aufgehe, und hell und klar meine Augen ihr Licht in sich aufnehmen. Unter deinen Fittigen ist Friede, dahin will ich flüchten, dann bin ich geborgen, da kann ich mit dem Psalmisten sagen: Ich lieg und schlafe ganz mit Frieden."

Aus diesen Mittheilungen erhellt zur Genüge, daß das, was dieser große Scholastiker in seinen spekulativen Werken dialektisch entwickelt, zugleich Gegenstand seiner tiefinnigsten Sehnsucht und seines nach Gnade und Heilsgewißheit ringenden Glaubens ist. Deshalb hat ihn auch die lutherische Kirche stets unter den Zeugen für ihren Glauben genannt *).

Als einen weiteren Zeugen nennt Rudelbach **) den Mönch Herveus (c. 1130), den Verfasser eines Commentars zu dem Römerbrief, und in der That liegt in den Auszügen, die Rudelbach aus dieser, mir unbekannten Schrift ***), gibt, der Consensus so klar am Tage, daß ich nicht umhin kann, sie mitzutheilen: „Das Gesetz, heißt es, verbietet die Sünde, aber es nimmt sie nicht hin-

*) Joh. Gerhard hat ihn in seinen meditationes vielfach benützt.

**) Reformation, Lutherthum und Union, S. 50.

***) Unsere Universitäts-Bibliothek besitzt sie nicht.

weg; indem es aber die Sünde verbietet, zeigt es, daß die Sünde ein Böses sei. Durch das Gesetz kam die Erkenntniß der Sünde, Niemand aber ward durch das Gesetz gerechtfertigt. Das Gesetz ward gegeben, um zu zeigen, mit welchen mächtigen Sündenbanden die gefesselt werden, welche auf ihre Kraft, die Gerechtigkeit zu erfüllen, trotzen; so minderte es nicht, sondern vergrößerte die Sünde; keineswegs aber war dieß sein Zweck, sondern nur durch die Bosheit der Menschen kam es dahin. Das Gesetz, indem es gebietet und drohet, und doch Niemanden rechtfertigt, gibt damit genugsam zu erkennen, daß der Mensch, um heil zu werden von seinen Schwächen, zur Gnade Gottes fliehen müsse und nur durch seine Gabe gerechtfertigt werde. — Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, und doch umsonst; denn selbst der Glaube ist ein Geschenk der freien Gnade. Die Rechtfertigung, die aus dem Glauben ist, richtet den Frieden mit Gott auf, weil sie die vermessenen Einbildungen von menschlichen Verdiensten austreibt, und die Seele demüthiglich Gott unterwirft, indem sie erkennt, daß der Mensch allein durch die Gnade gerettet wird. — Diese Rechtfertigung, das Gesetz des Glaubens, schließt allen Selbstruhm aus; denn wir glauben und bitten dann, daß wir durch die Gnade mächtig werden mögen, dasjenige zu vollbringen, was wir durch uns selbst nicht erfüllen können, so wie im Gegentheil, wenn wir unsere Gerechtigkeit aufrichten wollen, dann sind wir der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan. — Wenn aber die Rechtfertigung durch den Glauben erlangt ist, so wird durch die Gerechtigkeit des Glaubens die wahre Gerechtigkeit, die das Gesetz erfordert, erfüllet. — Wer ohne Glauben Gutes wirken will, der ist in der That gottlos. Er glaube aber an den, der den Gottlosen rechtfertigt, damit er selbst aus einem Gottlosen ein Kind Gottes werde. Wer so glaubt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet nach dem Vorsatz der Gnade Gottes. Kein Gläubiger aber kann in irgend einem Gu-

ten wachsen, er hange denn an dem Haupte, Christo, so wie auch am menschlichen Leibe, wenn ein Glied von dem Haupte getrennt wird, dann wächst es nicht mehr, sondern verdorret." —

Einen noch gewichtigern Zeugen haben wir an dem heil. Bernhard *). Seine Worte Serm. de annunc. Mariae I: Necesse est primo omnium credere, quod remissionem peccatorum non possis habere nisi per indulgentiam Dei; deinde quod nihil prorsus habere queas boni operis, nisi et hoc dederit; postremo quod aeternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur et illa, — diese Worte sind berühmt geworden, durch die Art, wie sich Luther gegen Kajetan darauf berufen hat **). Er führt sie im Flgd. weiter so aus: „Nicht so gethan sind die Verdienste der Menschen, daß ihnen um derselben willen das ewige Leben von Rechtswegen gebührte, oder daß Gott Unrecht thäte, wenn er es ihnen schenkte. Denn zu geschweigen, daß alle Verdienste Gaben Gottes sind, und also vielmehr der Mensch Gottes Schuldner ist, als Gott des Menschen: was sind alle Verdienste im Vergleich mit einer solchen Herrlichkeit (der des ewigen Lebens). Endlich, wer war größer als der Prophet, dem Gott selbst das Zeugniß gibt: Ich habe gefunden einen Mann nach meinem Herzen? Aber auch der mußte zu Gott flehen: Herr, gehe nicht in's Gericht mit deinem Knecht! Niemand täusche also sich selbst. — — Aber was ich da sagte, reicht noch nicht ganz hin, sondern ist vielmehr erst Anfang und Fundament des Glaubens. „Wenn du glaubst, daß deine Sünden nicht getilgt werden können, ohne von dem, an welchem allein du gesündigt hast und in welchem keine Sünde ist, so thust du wohl daran; aber glaube auch weiter, daß deine Sünden dir von ihm (wirklich) vergeben werden. Das ist das Zeugniß, das der heilige Geist in unsern Herzen ablegt, indem er

---

*) Vol. I nach der Ausg. v. J. Horst, 1667.

**) de Wette, Briefe, L. 1, 108.

sagt: Deine Sünden sind dir vergeben; denn so urtheilt der Apostel, daß der Mensch umsonst gerechtfertigt werde durch den Glauben. — Eben so verhält sich's mit den Verdiensten; auch da ist es nicht genug zu glauben, daß du sie nur durch ihn haben könnest: der heil. Geist muß dir Zeugniß geben, du habest sie durch ihn. So mußt du auch vom ewigen Leben das Zeugniß des heil. Geistes haben, daß es ein dir entgegengebrachtes Gnadengeschenk ist. Denn Er vergibt Sünden, Er schenkt die Verdienste und nichts desto weniger schenkt er hinwiederum auch ihre Belohnung. Donat merita, et praemia nihilominus redonat.

Von Bernhard haben wir den Ausspruch: Sufficit ad meritum scire, quod non sufficiant merita. Besonders seine Reden über das hohe Lied sind voll von Zeugnissen, die ein erfahrungsmäßiges Verständniß der Rechtfertigung aus dem Glauben und ihrer Bedeutung für's christliche Leben, wie es keiner seiner Zeitgenossen besaß, bekunden. Z. B. Sermo XXIII: „Wahrhaft selig ist allein der Mensch, dem Gott die Sünde nicht zurechnet. Denn ohne Sünde ist Keiner; Alle haben gesündigt und mangeln der Herrlichkeit Gottes. Dennoch aber, wer will wider die Erwählten Gottes klagend auftreten? Genug ist es mir zum Vollbesitz der Gerechtigkeit, den zum versöhnten Gott zu haben, an welchem ich allein gesündigt habe. Alles was er mir nicht zuzurechnen beschlossen hat, ist, als ob es nie da gewesen wäre. Nicht-sündigen ist Gottes Gerechtigkeit, des Menschen Gerechtigkeit ist die Vergebung Gottes. Dieß sah ich und erkannte die Wahrheit des Ausspruchs: „„Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht““, denn die himmlische Zeugung bewahret ihn“ *). — Damit vergleiche man folgende Stelle in Cant. Sermo LXI: „Ich habe schwer gesündigt, mein Gewissen ist unruhig, aber ohne zu verzagen, weil

*) Sufficit mihi ad omnem justitiam, solum habere propitium,

ich der Wunden des Herrn mich erinnere; er ist ja verwundet um unserer Missethat willen. Was ist so zum Tode, daß es durch Christi Tod nicht gerettet werden könnte? . . Offenbar hat also jener geirrt, welcher sagte: Meine Missethat ist größer, als daß sie mir vergeben werden könnte. Aber er gehörte eben nicht zu den Gliedern Christi und Christi Verdienst gehörte für ihn nicht, daß er es als das seine hätte rühmen und sich zueignen dürfen — Ich aber nehme getrost, was aus mir selbst mir fehlt, aus dem Herzen des Herrn heraus, das aus Erbarmen überströmt, für mich in Anspruch, und es fließt mir zu aus den offenen Wunden seiner durchbohrten Hände und Füße und seiner durchbohrten Seite. Mein Verdienst ist des Herrn Erbarmen *). Ich bin nicht arm an Verdienst, so lange er nicht arm an Erbarmen ist. Ist aber sein Erbarmen reich, so bin auch ich reich an Verdienst und lobpreise ewig den Herrn der ewigen Barmherzigkeit. Etwa meine Gerechtigkeit? Nein Herr, allein deiner Gerechtigkeit will ich gedenken, denn eben sie ist auch die meine. Du bist mir von Gott zur Gerechtigkeit gemacht: hab' ich etwa zu fürchten, daß die Eine nicht zureiche? sie ist weit genug für uns beide." — Besonders wichtig ist Sermo XXII, weil er am klarsten Bernhards Einsicht in den Begriff und die Bedeutung der Rechtfertigung zeigt. Bernhard commentirt hier das Wort der Sulamith: Zieh mich nach dir, so laufen wir in dem Wohlduft deiner Salben. „Das könnte die Kirche nicht, wenn ihr nicht der, welcher im Anfang beim Vater war, zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung gemacht wäre... Weisheit, durch die Verkündigung; Gerechtigkeit, durch Lossprechung von den Sünden (in absolutione peccatorum); Heiligung, durch den Verkehr, in den er mit den Sündern ge-

---

cui soli peccavi. — Non peccare Dei justitia est; hominis justitia Dei indulgentia.

*) Meum meritum miseratio Domini.

treten; Erlösung, durch das Leiden, das er für die Sünder erduldet. Das ist der Wohlgeruch dessen, den der Vater mit Freudenöl gesalbt hat über seine Genossen. — — Du saßest, o Mensch, in Finsterniß und Todesschatten, gebunden mit Ketten der Sünden. Da stieg er zu dir nieder in den Kerker, um dich herauszureißen aus der Gewalt der Finsterniß. Und zwar hat er zuvörderst als Lehrer der Wahrheit das Dunkel deiner Unwissenheit vertrieben durch das Licht seiner Weisheit; sodann hat er durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben deine Sündenbande gelöst, aus freier Gnade (gratis justificans) rechtfertigend den Sünder; weiter hat er heilig unter den Sündern gelebt und so den rechten Lebensweg nach der Heimath gezeigt; endlich, um das Maß seiner Liebe voll zu machen, hat er auch sein Leben in den Tod gegeben und aus seiner Seite den Preis der Genugthuung, das Blut der Versöhnung, ergossen. — Was hätte er dir thun sollen, das er nicht wirklich gethan hätte? Er hat erleuchtet den Blinden, losgemacht den Gebundenen, zurückgeführt den Verirrten: wer sollte ihm nicht gern und eilends nachlaufen? Ist doch der Wohlgeruch des Lebens in alle Welt ausgegossen; geht doch sein Schall durch Alle Lande, ruft doch seine Gnade Alle herbei. Wir hören, daß du den Armen nicht verschmähst, den Sünder nicht zurückstößest... Der Duft deiner Weisheit bietet sich dem, der ihrer begehret, dar; deine Gerechtigkeit verbreitet allenthalben so großen Wohlgeruch, daß du nicht allein der Gerechte, sondern die Gerechtigkeit selber und die rechtfertigende Gerechtigkeit (justitia justificans) heißest; du bist so mächtig zu rechtfertigen, als willfährig zu verzeihen. So möge denn, wer immer von Sünden geängstigt nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, an dich glauben, der du den Gottlosen rechtfertigst, und allein durch den Glauben gerechtfertigt (solam per fidem) wird er Frieden haben mit Gott *). Aber

*) Man beachte, daß hier durchweg unter Rechtfertigung die gerechtsprechende sündenvergebende Gnade verstanden wird.

auch den Duft der Heiligkeit athmet nicht allein dein Umgang, sondern auch deine Empfängniß; denn Sünde hast du weder begangen noch überkommen; wer also, gerechtfertigt von Sünden, nach Heiligkeit verlangt und trachtet, ohne welche Niemand Gott sehen kann, der höre deinen Ruf: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig." — Dazu fügen wir noch Einiges aus dem schönen Serm. LXVII hinzu. Da hat Bernhard zu den Worten „Mein Freund ist mein und ich bin sein" bemerkt, daß Gott mit seiner Liebe der Liebe der Braut zuvorkomme (1 Joh. 4, 9. 10); dann fragt er: Warum spricht sie denn so? Und er antwortet: „Damit sie desto voller an Gnade erscheine, je gänzlicher sie sich der Gnade hingibt und sie zu ihrem Ein und Alles macht. Wie könnte sie der Gnade voll sein, wenn sie etwas besäße, das nicht von der Gnade herkommt. Nirgends hat die Gnade Eingang, wo das Verdienst schon Platz genommen hat — die Gnade leidet um so viel Abbruch, wie viel du dem Verdienste zusprichst. Ich mag aber kein Verdienst, das die Gnade ausschließt. Ich verabscheue Alles, was ich aus mir selber bin, um mein selbst zu werden, und das, was mir dazu verhilft mein selbst zu werden (wahrhaft zu werden, was den Menschen zum Menschen macht), kann wohl eher als mein wahres Eigenthum gelten. Die Gnade gibt mich mir zurück, als ohne Verdienst Gerechtfertigten und so von der Knechtschaft der Sünde Befreiten" *).

Mit Recht hat daher die lutherische Kirche von jeher Bernhard zu den Ihrigen gezählt; er steht in ihrem catalogus testium veritatis oben an.

---

*) Non est quod gratia intret, ubi jam meritum occupavit — Deest gratiae, quicquid meritis deputas. Nolo meritum, quod gratiam excludat. Horreo quidquid de meo est, ut sim meus, nisi quod illud magis forsitan meum est, quod me meum facit. Gratia reddit me mihi justificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati.

Weit weniger bietet Bonaventura dar. Er hat den scholastischen Begriff von der Gerechtigkeit als der justitia infusa und betrachtet den Glauben vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt einer „Tugend": fides est virtus, qua ea, quae ad fundamentum religionis pertinent, firmiter creduntur; fides est fundamentum gratiae et gloriae, quia ipsa est primus habitus virtutum *). Daher ist auch mit dem bilderreichen Lobe, das er ihm ebend. ertheilt, wenig gethan. — Etwas näher kommt er der Wahrheit da, wo er ihn fundamentum et radix des ganzen Baues des christlichen Lebens nennt, wo er ihn für das Mittel erklärt, womit man auf der Leiter zum Himmel aufsteigt, oder für die Himmelsleiter selbst: scala, per quam ad coelum ascenditur — und hinzusetzt: ideo omnes qui salvati sunt per ministerium fidei, per fidem salvi facti sunt **); aber wenn er einerseits in seinem Soliloquium c. 1 das Elend der Seele, ihren Fall, ihre Entstellung durch die Sünde, ihre Befleckung, ihre Erkältung, ihre Todesschuld und ihr Unvermögen beklagt, andrerseits in seinem Amatorium alle Stimmen des Mittelalters, welche die Liebe des Drei-Einigen Gottes und insonderheit die erbarmende Liebe Gottes in Christo preisen zusammenfaßt und seinen eigenen Lobpreis mit in diesen Chor hineinlegt, so ist dieß doch Ausdruck und Gebet des bußfertigen, seligmachenden Glaubens, es ist Ausdruck dieses Glaubens, wenn er sagt: Beatus homo, qui scit Jesum Christum, etiamsi alia nescit; infelix, qui scit omnia alia, illam autem nescit:

Hoc est nescire, sine Christo plurima scire
Si Christum bene scis, satis est, si caetera nescis ***).

Auch aus J. Gerson lassen sich einzelne, freilich mehr gelegentliche, Aussagen anführen, und auch diese kaum aus seinen

---

*) Opp. Lugd. 1668. VI, 298. VII, 758.

**) VI, 316. 298.

***) De contemplatione saeculi, VI, 95.

Lehrschriften, in denen er alles Gewicht auf die Buße legt und den Glauben nur als die fides formata zum Heile wirksam sein läßt *), sondern in der Auslegung der Psalmen z. B. zu Ps. 130: „Aus der Tiefe rufe ich Herr zu dir. O tiefer Abgrund! Wohin ich meine Blicke wende, sehe ich nichts Gutes, sondern allenthalben nur Böses, sehe die Menge meiner Sünden und rufe erschrocken: O Herr, wenn du willst Sünde behalten d. h. für's ewige Gericht aufbehalten, wer will bestehen? Und nicht nur ich kann es nicht, auch kein Anderer kann es, denn es ist Keiner, es sei denn, daß er sich selbst bethöre, der sich nicht als Sünder bekennete. Darum baue ich nicht auf meine Gerechtigkeit, sondern auf deine Gerechtigkeit. Wolltest du die Sünden allein als Richter heimsuchen und nicht barmherzig über sie sein, so bliebe mir keine Hoffnung, kein Trost. Aber ich verzweifle deshalb nicht, denn bei dir ist die Versöhnung, die Gnade der Vergebung. Darum hoffe und warte ich auf dein Erbarmen. — — Jetzt ist es die rechte Zeit, daß ich mich aus den Fluthen meines Elends zu dir, dem Brunnquell der Barmherzigkeit, betend erhebe und, an mir und meiner Tugend verzagend, zu deiner gnadenreichen Vergebung meine Zuflucht nehme. Und es ist billig und recht, daß ich dir, liebster Jesu, Dank sage, bei welchem reiches Erbarmen ist — reich, weil dein Leiden am Kreuz, weil die Darbringung deines theuren Blutes nicht blos für Eines oder einzelner Menschen Errettung, sondern für die Errettung des ganzen Israel, der ganzen Kirche, der ganzen Welt mehr als hingereicht hat. Durch die Kraft dieses Leidens, durch dieses Blutes Vergießung bitte ich dich, du wollest mich von meinen Sünden und von den Strafen, die ich dafür verdiene, erlösen, den erlösten ihrer Macht entreißen und mich, befreit vom Uebel,

---

*) Die poenitentia, die dem Glauben vorangeht, operatur reconciliationem, absolutionem et purgationem animarum, I, 87, vgl. 1. 810. 846.

in deiner Güterfülle bei dir wohnen lassen." — Oder zu Ps. 142: „Herr Jesu Christe, der du die auf dich hoffen nicht verlässest, die zu dir rufen nicht verachtest, die dich suchen nicht fliehst, die nach dir begehren nicht von dir stößest, sondern diejenigen, die an sich verzagen aber auf dich vertrauen, tröstest: . . ich bitte nicht, von dir erhört zu werden in meiner Gerechtigkeit, sondern in deiner Gerechtigkeit erhöre mich, d. i. in deiner Gerechtigkeit, welche die Bußfertigen rechtfertigt. Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigst, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst . . . wovon der Psalmist sagt: Gehe nicht in's Gericht mit deinen Knecht. Denn ich bin nicht werth dein Freund oder dein Sohn zu heißen, doch aber bin ich dein Knecht, der, der Gnade bedürftig, aus der Fremde zurückgekehrt, den Frieden sucht. — Mögen diejenigen, die sich ihrer Gerechtigkeit rühmen, in jenes Gericht mit dem Herrn eintreten: non sic ego, sed justitiam meam coram me esse nullam reputo, *quia non justificatur in conspectu tuo omnis vivens.* „Denn — setzt Gerson hinzu — mag sich auch einer vor sich selbst rechtfertigen in seinem Selbstgericht, vor dir ist kein Lebendiger gerecht, weil du das verborgene Innere des Menschen siehst, worin Niemand vor dir gerecht und rein ist, wie heilig er auch vor den Menschen scheine — gehe also nicht mit mir in dein strenges Gericht, sondern handle mit mir freundlich und barmherzig" *).

Neben solchen Anklängen können wir uns endlich noch auf die geistlichen Lieder des Mittelalters, insbesondere auf die Weihnachtslieder und Passionslieder berufen, deren nicht wenige einen tiefinnigen kindlichen Glauben an Christi Kreuz und Gnade athmen und der Liebe zu dem Gekreuzigten einen Ausdruck geben, der gar nicht zarter und sinniger gedacht werden kann, oder auf jene, die aus den Schauern, welche der Gedanke an das künftige

*) Opp. IV, 23. 24.

Gericht in die Seele des Sünders wirft, zu der rettenden, vergebenden Gnade Gottes, als zu dem einzigen Trost, sich wenden *).

Wir sehen also, daß sich mitten durch die Zeit, von der man's am wenigsten erwarten sollte, der Consensus mit dem evangelischen Glauben wie ein rother Faden hindurchzieht, ja nicht selten klar und hell hervorbricht, ohnerachtet der Herrschaft der pelagianischen, antievangelischen Lehren und trotz dem, daß selbst die genannten Zeugen der Wahrheit sich den Einflüssen der allgemeinen Zeitrichtung nicht zu entziehen vermochten; selbst Bernhard ist von ihr vielfach bestimmt **).

---

*) Ich habe hier u. A. im Auge die bekannten Lieder: Vexilla regis prodeunt etc. Pange, lingua, gloriosi etc. In crucis pendens arbore etc. Rex Christi, factor omnium etc.; das Lied von Bonaventura: Recordare sanctae crucis.

Crucem quaere, crucem gere,
Christi crucem intuere
Ut amore langueas;
Summa fide crucem vide
Et plenissime confide
Donec vitam habeas.

oder das berühmte: Dies irae, dies illa, und das Lieblingslied Luthers: Media vita in morte sumus, quem quaerimus adjutorem, nisi te, Domine u. s. w. Man vgl die Sammlungen von Simrock, insb. Daniel's Thesaurus hymnologicus.

**) Ueber die unmittelbaren Vorläufer der Reformation vgl. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Es war neben dem Protest gegen die Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit der herrschenden Kirche das Zurückgehen auf die heil. Schrift einerseits und auf Augustin andrerseits, was diese Männer, namentlich den Johann Wessel, zu Vorgängern Luthers machte. Doch hat keiner von ihnen, selbst Wessel nicht, die Lehre von der Rechtfertigung in ihrer vollen Reinheit erfaßt. Vgl. die Auszüge bei Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 4. §. 153. Aber noch ferner

Auf das Ganze hin angesehen, blieb jedoch die Kirche des Mittelalters der Knechtschaft des Gesetzes verfallen. Und auch dieß, wenn ich recht sehe, nicht ohne providentielle Zulassung. Das wirkliche Verständniß der Rechtfertigung hat nicht nur seine doktrinellen, es hat insbesondere seine praktischen Voraussetzungen: die schmerzliche Erfahrung von dem Fluch und Joch des Gesetzes, von welchem Gottes Gnade in Christo frei machen will. Wie nun jeder einzelne Mensch erst unter das Gesetz gethan und durch dasselbe für die freimachende Gnade erzogen werden muß, so mußte auch die Christenheit im Großen erst unter das knechtische Joch der Hierarchie gethan werden und unter der immer unerträglicher werdenden Last menschlicher Satzungen und äußerlich gesetzlicher Leistungen sich nach Befreiung davon sehnen lernen, bevor sie die gratia justificans verstehen und würdigen konnte. Ohne jene Erfahrung blieb sie dem Volke unverständlich, oder mußte ihm schnell zum Mißbrauch ausschlagen — wie es denn in der That gerade diese langjährige Erfahrung war, die der Predigt des Evangeliums einen so allgemeinen Eingang bereitete. Am tiefsten hat sie Luther gemacht. Er hat es dreifach erfahren, was Bernhard sagt: „Das Gesetz ist ein schweres und unerträgliches Joch über alle Kinder Adams, das unsern Nacken beugt und niederdrückt, also daß unser Leben der Hölle nahe ist.“ Aber er ist durch diesen Kampf mit dem Schrecken und der Knechtschaft des Gesetzes zur vollen Freiheit der Kinder Gottes hindurchgedrungen.

Es war also kein neuer, sondern der alte Glaube, den die lutherische Kirche mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung in's Wort faßte; neu aber war die Art, wie sie dieß that: die schrift-

---

stand ihr die Mystik des späteren Mittelalters, obwohl auch sie, vermöge ihrer antipelagianischen Richtung und ihrer tiefinnigen Auffassung der Lebensgemeinschaft mit Christo den Uebergang zur Reformation vermitteln half.

gemäße Reinheit und die lehrhafte Bestimmtheit, mit der sie diesen Glauben entwickelte. Sie erst hat ihn zum Dogma erhoben und ihn so als Bekenntniß und Lehre in die Kirche eingeführt: das war die große Aufgabe, die ihr auf dem Gebiete der Dogmenbildung oblag. Luther zunächst hat sie gelöst; auch er kam nur allmähligen Schrittes zum vollen Verständniß dieses „Hauptartikels"; in den Thesen und Sermonen von 1517 bis 1519 liegen die Anfänge vor; seit dem Jahre 1520 hat er sich ihm vollständig erschlossen.

Von da an stellt er die Rechtfertigung im Zusammenhang mit seiner Lehre über Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Versöhnung und Glaube, in lebendiger, freiester Weise und in mannigfaltigen Formen dar: bald ganz einfach unter dem Gesichtspunkt der Sündenvergebung, bald so, daß er auch die Erneuerung mit hereinnimmt; bald bezeichnet er den Glauben als unsere Gerechtigkeit, bald nennt er Christi Leben, Leiden und Sterben, oder Christum selbst unsere Gerechtigkeit; am liebsten stellt er den ganzen Vorgang als einen Tausch zwischen Christo und dem Gläubigen dar. Alle diese Weisen gehen vielfach in einander über und ergeben erst in ihrer Zusammenfassung das Totalbild der lutherischen Anschauung.

Die Voraussetzung dafür, — daran will noch einmal erinnert sein — bildet die erfahrungsmäßige Erkenntniß Luthers von dem Wesen der Sünde und der unendlichen Schuld derselben; daher die praktische Tendenz der ganzen Entwicklung: die Tröstung der erschrockenen Gewissen, die ihre Sünde und Gottes Zorn fühlen. — Der Gegensatz ist die römische Gesetzes- und Werklehre, die Doktrin von der „eingegossenen, selbsteigenen Gerechtigkeit", die aber nach Luther nichts anders ist, als „die Lehre der natürlichen Vernunft", deren Wesen gerade darin besteht, daß sie die Seligkeit nicht aus Gnaden hinnehmen, sondern als eigenes Werk und Verdienst besitzen, in Händen haben will. „Die Vernunft, sagt er, will immer gern mit Gott kaufschlagen, daß er

sollte unser Leben und Werk ansehen und seinen Richterstuhl um unsert willen zum Gnadenstuhl machen. Das hebe an und versuchs wer da will, so wird er sehen und erfahren, wie trefflich sauer es wird, daß ein Mensch sich heraus schwinge und mit ganzem Herzen sich erhebe durch den Glauben zu diesem einigen Mittler. Ich habe es nun selbst schier zwanzig Jahre gepredigt und getrieben mit Lesen und Schreiben, daß ich billig sollt sein herauskommen, noch fühle ich immer den alten Unflath, daß ich gern mit Gott so handeln wollte, und etwas mitbringen, daß er mir seine Gnade für meine Heiligkeit geben müßte, und will mir nicht ein, daß ich mich so gar sollte ergeben auf die blose Gnade. . . . . Darum lasse man hier die Vernunft immer daheim, welche eine Erbfeindin des Glaubens ist und verläßt sich allein auf ihre eigene, oder, wenn sie es auf's beste macht, auf des Gesetzes Gerechtigkeit. . Es ist kein Ding, das dem Glauben gewaltiger entgegen wäre als das Gesetz und die Vernunft" (zu Galat. 2, 13). In diesem Gegensatz macht daher Luther vor Allem geltend, daß die Rechtfertigung reine Gnadensache und Gnadengabe sei.

Als solche ist sie ihm zunächst Vergebung der Sünden. Da heißt es etwa Bd. 5, 246: „Gerechtigkeit vor Gott ist nichts anders, denn Vergebung der Sünden". . Nun soll man fleißig lernen, was Vergebung der Sünden sei. Es ist bald gesagt, Vergebung der Sünden; wie denn auch die ganze christliche Lehre leichte ist. Ja, wenn es mit den Worten ausgerichtet wäre! aber wenn's zum Ernst und Treffen kommt, so weiß man nichts davon. Denn es ist ein groß Ding, daß ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben, und daß ich durch solchen Glauben gerecht bin vor Gott. Das mag mir eine wunderliche Gerechtigkeit sein, und weit eine andere Gerechtigkeit, denn aller Juristen, Klugen und Weisen in der Welt Gerechtigkeit. Denn dieselben sagen allesammt also: Die Gerechtigkeit müsse sein in des Menschen Herzen und Seele als eine

qualitas hineingekleibet. Aber dieß Evangelium (vom Schalksknecht) lehret uns, daß die christliche Gerechtigkeit nicht aller Dinge sei in des Menschen Herzen und Seele; sondern wir sollen lernen, daß wir gerecht und von Sünden erlöset werden durch Vergebung der Sünden." — — „Also haben wir vor Zeiten im Papstthum selbst gelehret; wer von Sünden will los sein, der muß dieß und jenes thun, eine Kapelle bauen, Altar aufrichten, Messen stiften rc. . . . Denn menschliche Natur will allezeit den Ruhm davon tragen und den ersten Stein legen. . . Darum ist dieß eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben: unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehe außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise; und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtniß der Sünde und Schrecken des Todes; und ich soll doch anders wo hinsehen, und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei! — und soll dennoch sagen: alle meine Sünden sind mir vergeben, denn dieß Wort ist über mich gesprochen, welches also lautet: Dir sind deine Sünden vergeben." Bd. 5, 246 ff. Bd. 14, 181.

Eben so häufig drückt sich Luther so aus: „Der Glaube macht uns gerecht" oder auch so: „Unsere Gerechtigkeit d. h. die Gerechtigkeit, so macht, daß wir vor Gott geschätzt werden, ist der Glaube"; zu Galat. 2, 16. u. 3, 6: Justitia christiana proprie est fiducia in filium Dei, seu fiducia cordis per Christum in Deum, I, 334 *), vgl. Bd. 7, 240: „Du sprichst: Was soll ich denn thun, wie wird meine Person zuvor gut und angenehm? wie überkomme ich dieselbe Rechtfertigung? Da antwortet das Evangelium: Du mußt Christum hören und an ihn glauben . . derselbige Glaube rechtfertigt die Person und ist auch selbst die Rechtfertigung; dem schenkt und vergibt

---

*) Die deutsche Uebersetzung des Comment. citire ich nach der Berlin. Ausg. 1856.

Gott alle Sünden" *). Ebd. 228: „Gerechtigkeit ist nichts anders denn der Glaube." Diesen Satz führt Luther zuweilen so aus, daß er auf den ethischen Werth des Glaubens verweist. „Der Glaube, sagt er zu Galat. 3, 6 (312), ist ein Gott angenehmer Gottesdienst, das lieblichste, süßeste Opfer, welches Gott geopfert werden kann; er gibt Gott die schuldige Ehre, welches freilich das Allergrößeste ist, so man Gott geben kann; er erfüllt das erste Gebot, welches das rechte Hauptgebot ist, ja er bringt Gott in's Herz; — er schafft das göttliche, ewige Wesen in uns hinein **). Solche Ehre von Herzen Gott geben können, ist gewiß eine Weisheit über alle Weisheit, eine Gerechtigkeit über alle Gerechtigkeit, ein Gottesdienst über alle Gottesdienste; daraus mag genugsam verstanden werden, was für eine herrliche und Gott angenehme Gerechtigkeit der Glaube sei, und wiederum, welch eine greuliche Sünde der Unglaube sei." (Vgl. Bd. 27: von der Freiheit eines Christenmenschen, 183.) So könnte es denn scheinen, als sei die Meinung Luthers, daß der Glaube um seines sittlichen Werthes willen vor Gott wohlgefällig mache, wie er denn a. a. O. geradezu sagt: fides est justitia formalis. Allein nicht nur, fügt Luther sofort hinzu, „daß unser Glaube doch immer mangelhaft bleibe, und daß deßhalb zu demselben die imputatio divina hinzukommen müsse, die solchen unvollkommenen Glauben sich gefallen lasse und ihn uns zur Gerechtigkeit rechne, daß also die Gerechtigkeit vollkommen werde"; sondern er lehrt sowohl hier als auch sonst überall, daß der Glaube deshalb und nur deshalb rechtfertige, weil er Christum ergreift. „Warum aber der Glaube gerecht mache, ist die Ursache, daß er den köstlichen, edeln Schatz ergreift und gegenwärtig hat, nämlich Christum", a. a. O. 181. 319. 395. Vgl. Bd. 7. 304. So finden wir's durchweg; wo irgend Luther den Glau-

---

*) Vgl. dazu Luthers Lehre vom Glauben.

**) Vgl. §. 74. S. 179.

den unsere Gerechtigkeit nennt oder ihn uns zurechnen läßt, so ist damit immer Christus als Object und Inhalt des Glaubens mit einbegriffen, wie er denn zahllose Male sagt, daß auf Christus, auf Christi Verdienst, Gehorsam u. s. w. unsere Rechtfertigung beruhe.

Und damit kommen wir auf den Hauptpunkt, an welchem seine Lehre erst völlig klar wird: „Christus, im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist unsere Gerechtigkeit", oder, wie Luther als nähere Bestimmung hinzufügt, „wird uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet." So insbesondere ad Galat. I, 195: Hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum. Haec ratio est meritum, quo pervenimus ad remissionem peccatorum et justitiam. Quia credis, inquit Deus, in me et fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi, ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus. Itaque Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum.

In der Ausführung dieses Gedankens greift dann Luther immer wieder in das Werk Christi, insonderheit auf die Genugthuung zurück. Denn so wenig er Christum von seinem Werke trennt, so wenig will er von einer Imputation ohne Satisfaktion wissen; die erstere hat an letzterer ihr Fundament *). So schließt sich hier seine Rechtfertigungslehre mit der von der Versöhnung zusammen, wodurch sie erst verständlich wird. — Da

---

*) Vgl. zu §. 59. S. 267: „Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnade unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, hat er das dennoch nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdinge und überflüssig genug" u. s. w.

nennt er denn bald alle einzelnen Momente des Versöhnungswerkes: Leben, Gehorsam, Kampfen, Leiden, Sterben des Herrn, bald faßt er sie alle zusammen in den „Gang Christi zum Vater" z. B. 12, 118: „Siehe, das heißt und ist nun der Christen Gerechtigkeit vor Gott, daß Christus zum Vater gehet, das ist, für uns leidet, aufersteht und also uns dem Vater versöhnet, daß wir um seinetwillen Vergebung der Sünde und Gnade haben; daß es gar nicht ist unsers Werks noch Verdienstes, sondern allein seines Ganges, den er thut um unsertwillen. Das heißet eine fremde Gerechtigkeit, darum wir nichts gethan, noch verdienet haben, noch verdienen können, uns geschenket und zu eigen gegeben, daß sie soll unsere Gerechtigkeit sein, dadurch wir Gott gefallen und seine lieben Kinder und Erben sind. — Daß aber solche geschenkte Gerechtigkeit in uns sei, und wir uns der, als unsers Schatzes und Hauptguts trösten können, das geschieht allein durch den Glauben; denn es muß je von uns empfangen und angenommen werden. Nun kann es nicht anders gefasset werden, als mit dem Herzen, so sich hält an den Gang Christi und festiglich glaubet, daß er um desselben willen Vergebung und Erlösung von Sünde und Tod habe." — Vgl. Bd. 3, 423; ad Galat. II, 18. 25 *). Indem aber Luther einerseits alle jene Momente in ihrer stellvertretenden Bedeutung, andrerseits die aneignende Kraft des Glaubens in ihrer ganzen Energie geltend macht, und Beides auf einander bezieht, wird ihm die Rechtfertigung zu einem seligen Tausch, vermöge dessen Alles, was Christi ist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, sein Tod, ja Christus selbst, dem Gläubigen zu eigen wird, gleichwie Alles, was des Sünders ist, seine Sünde und sein Tod, Christi eigen geworden, ja Christus selbst gewissermaßen „dieser arme Sünder" geworden ist. So schon in dem herrlichen Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen 1520 Bd. 27, 182: „Nicht allein

---

*) §. 59. 271 ff.

gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 30, daß Christus und die Seele Ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündiget hat, und seine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seelen Sünde durch ihren Brautring, das ist der Glaube, ihm selbst eigen macht, und nichts anders thut, denn als hätte er sie gethan: so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäufet werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei, und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi." — Eben so im Comment. ad Galat. I, 247 *) und II, 37: Quare illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: Ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus; Tu contra es justitia, benedictio, vita, gratia Dei, coelum meum. . . . Dieser Tausch ist zwar zunächst eine objective Thatsache, aber durch den Glauben kommt er auf uns herüber; „daher müssen wir dieß Bild mit Fleiß anschauen und durch einen starken, beständigen

*) S. die ganze Stelle §. 74. S. 178. 179.

Glauben uns wohl einbilden. Wer solches thut, er sei gleich der größte Sünder, der hat diesen Sieg und Unschuld Christi eigen, damit er alle unsere Schuld, Angst und Noth überwunden hat; doch kann dieß Bild nicht gefaßt werden durch die Liebe, so in unserem Willen steht, sondern durch die Vernunft, die durch den Glauben erleuchtet ist (ratione illuminata fide). Daraus denn folget, daß wir durch den Glauben allein gerecht werden, denn der Glaube allein ist es, der diesen Sieg Christi ergreift" (II, 25). Vgl. aus der Predigt über Phil. 3, 6 (W. X, 1521): „Die Gerechtigkeit Christi, das ist die Gerechtigkeit, durch welche der Herr Christus gerecht ist und durch den Glauben rechtfertigt . . . wird dem Menschen in der Taufe und zu aller Zeit in der wahrhaftigen Buße gegeben, also daß er in Christo sich rühmen, freuen und sprechen mag: Das ist mein, daß der Herr Christus gelebet, gehandelt, gethan, geredet, und gelitten hat und folgends gestorben ist, nicht anders, als wenn ich dasselbige Leben, Handeln, Wesen, Reden, Leiden und Sterben geführet und erlittten hätte. Eben wie der Bräutigam Alles das hat, das der Braut ist, und die Braut Alles das hat, das des Bräutigams ist. Denn Alles was sie haben, ist beiden gemein." Ferner W. X, 1531. XII, 1956 und XII, 1954. Erl. Ausgabe Bd. 15, 483: „Aus solchem rechtschaffenen wahren Glauben kommt denn der wunderbarliche Wechsel, daß Christus Jesus sich und seine Güter dem Gläubigen gibt, und nimmt an sich wiederum das Herz des Gläubigen, und was es auf ihm hat zu eigen. Was ist aber nun in Christo? Unschuld, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Seligkeit und alles Gut. Item, Christus hat überwunden den Tod, die Hölle und den Teufel. Also geschieht das Alles in dem, der solches begreift, feste glaubet und vertrauet, daß er wird in Christo Jesu ein Ueberwinder der Sünde, des Todes, der Hölle und des Teufels. Auch die Unschuld Jesu Christi wird seine Unschuld; dergleichen Christi Frömmigkeit, Heiligkeit, Selig-

keit, und was in Christo ist, ist alles in einem gläubigen Herzen mit Christo." — Vgl. Bd. 18, 245. 246.

Die Rechtfertigung besteht mithin nach Luther darin, daß Alles was Christi ist kraft des Glaubens von dem Menschen angeeignet und diesem von Gott zugeeignet wird. Und wie ihm dieses Objective nicht in dem Tode des Herrn aufgeht, sondern dessen Leben, Leiden und Auferstehen in sich begreift, kurz Christum selbst in der Einheit seiner Person und seines Werkes, so geht ihm auch die Rechtfertigung nicht auf in der Sündenvergebung, sie schließt die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens in sich, ja zuweilen legt Luther auch die Gabe und Wirkung des heil. Geistes mit hinein, z. B. 12, 89: „Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus den heil. Geist in's Herz, der mich lustig und fröhlich macht zu allem Guten. Also werde ich rechtfertig aus Gnaden"; oder er nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben eine „inwendige im Geist, die das Herz fromm und gut macht", woraus dann von selbst das entsprechende Verhalten folge, Bd. 13, 238. Aber eben so oft faßt Luther den ganzen Vorgang der Rechtfertigung in den Begriff der Sündenvergebung zusammen, ohne damit jene weitere Fassung zurückzunehmen; denn wie in der Sünde die Schuld, der Fluch des Gesetzes, der Zorn Gottes, der geistliche und der leibliche Tod sammt dem Teufel implicite mitenthalten ist, so ist auch die Vergebung der Sünden die Aufhebung und Vernichtung aller dieser verderblichen Gewalten für den Gläubigen, 14, 182 ff.

So viel über Luthers Rechtfertigungslehre im Allgemeinen. Sie hat die Heilsthat Gottes in Christo und den Glauben des Menschen an Christum zu ihren beiden Faktoren, und ist nichts anderes als die lebendige Synthese derselben. Gerade in der Energie und Innigkeit, mit der er sie beide auf einander bezieht, besteht ihre unvergleichliche Herrlichkeit. — Wir fügen nunmehr noch einige nähere Bestimmungen über die einzelnen Momente hinzu.

Ueber den Begriff der Gerechtigkeit, um die es sich hier handelt, erklärt sich Luther schwankend. Er unterscheidet sie nämlich zwar durchweg auf das schärfste sowohl von der Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Werke (X, 1506. 1521. XIX, 1749. 1757. Galat. I, 1 ff.) als auch von der strengen, richtenden Gerechtigkeit Gottes, und definirt sie geradezu als „Frömmigkeit", „Frömmigkeit und Heiligkeit", „fromm und gerecht sein" (Rechtbeschaffenheit); aber wo sie von der Schrift als δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet wird, da erklärt er sie für „die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dadurch er uns vor ihm fromm macht" (Bd. 10, 17. 18. X, 1506. 1512), während er sie sonst gewöhnlich „die Gerechtigkeit des Glaubens, die Gerechtigkeit der Gnade, der Vergebung, die Gerechtigkeit Christi, den Gang Christi zum Vater, den gegläubten Gang durch den Tod zum Vater, oder auch Christum selbst" nennt: Christus, qui est justitia et vita, worunter er dann regelmäßig Christum in der Einheit seiner Person und seines Werkes versteht, Christi Leben, Leiden, Sterben, Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit; eine genauere Begriffsbestimmung gibt Luther darüber nicht *).

Um so genauer bestimmt er, und das ist ein Hauptpunkt, das Verhältniß der objectiven und subjectiven Seite in der Rechtfertigung. Während er nämlich auf das stärkste die Immanenz Christi oder auch der Gerechtigkeit Christi in unsern Herzen durch den

---

*) Im Comm. ad Galat. I, 14 ff.: justitia christiana, justitia gratiae, misericordiae, remissionis peccatorum, in summa: justitia Christi et Spiritus sancti, quam nos non facimus sed patimur , non habemus sed accipimus, donante eam nobis Deo Patre per J. Christum. Deshalb nennt er sie auch: justitia passiva, im Gegensatz zur justitia legis seu justitia activa. In der deutschen Uebersetzung von Menius sind diese Ausdrücke nicht genau wieder gegeben.

Glauben betont, und dieses „Christus in uns" zur unerläßlichen Bedingung der Rechtfertigung macht, „denn es muß ja von uns empfangen und angenommen werden": so unterscheidet er doch hinwiederum diese Gerechtigkeit Christi auf's bestimmteste von alle dem, was unser Thun und Lassen dabei ist, sowohl von der vorangehenden Buße, als auch von der subjectiven Lebensgerechtigkeit, in der sie sich bethätigt, — und will sie ausschließlich als den Grund unserer Rechtfertigung angesehen wissen, „auf daß unsere Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk gesetzt werde, damit wir wissen, wo wir bleiben sollen." Auf diese scharfe Unterscheidung kommt Luther immer wieder zurück; auf ihr beruht ihm die Gewißheit und Wahrheit der Rechtfertigung: „Denn so es an unseren Werken und Genugthuung, an unserer Beichte und Reue sollte gelegen sein, so würden unsere Herzen nimmermehr können zufrieden sein. . Darum hat es unser lieber Herr Jesus Christus ganz und gar von uns weggenommen und auf sich gesetzt, daß wir uns darauf gründen sollen, unsere Gerechtigkeit sei und heiße sein Gang, sein Sterben, seine Genugthuung", Bd. 3, 425. Selbst der Glaube, mit dem wir sie uns aneignen, ist es, genau genommen, nicht, was uns gerecht macht: „Denn unser Glaube, und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel jener Gluckhennen, und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit gnug thun mag und gethan habe, und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit geben werde. Daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkennet werde, in Christo und durch Christum ausgesaget, erworben und gegeben.", 7, 178. In sofern nennt dann Luther, wie wir schon oben sahen, diese Gerechtigkeit eine justitia extra nos, eine fremde, uns geschenkte Ge-

rechtigkeit, ohne deshalb ihre Immanenz durch den Glauben in uns aufzuheben, 12, 118 *); vielmehr faßt er beides auf's schönste zusammen, indem er hinzusetzt: „Das ist eine wunderliche und seltsame Gerechtigkeit . . . nicht unsere, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube, daß Christus zum Vater gegangen ist u. s. w. Darum die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die christliche Gerechtigkeit heißt, wächset und kommt nicht aus unsern Herzen, ob sie wohl in unsern Herzen sein muß, stehet auch nicht in unsern Werken, sondern im Glauben an Christum", 3, 435. vgl. 15, 62.

Von da aus vermittelt nun Luther auch das Verhältniß der beiden Sätze, die er meistens nur einfach neben einander stellt: nämlich daß der Glaube den Menschen gerecht mache, und daß Gott den Gläubigen aus Gnaden gerecht mache — er vermittelt sie durch den Begriff der Zurechnung, vgl. die oben angeführte Stelle mit Com. ad Gal. I, 16: justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur, ohne jedoch den Begriff selbst näher zu erörtern.

Von derselben Grundanschauung aus zeigt Luther endlich auch, inwiefern durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen

---

*) Vgl. W. X, Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit, 1511. 1513: „Gleich wie Adam durch seine einige Sünde zugleich Alle aus ihm entsprungenen andern Menschen durch eben dieselbe seine eigene Sünde, welche diesen letztern jezo eine fremde Sünde ist, schuldig macht und ihnen mittheilt, was er hat: also machet Christus durch seine Gerechtigkeit Alle aus ihm Geborenen durch eben dieselbe seine eigene Gerechtigkeit, welche diesen letztern auch eine fremde und ganz unverdiente Gerechtigkeit ist, gerecht und selig, daß, gleichwie wir durch fremde Sünde verdammt werden, wir also auch durch fremde Gerechtigkeit wieder frei gemacht werden." Eben daselbst heißt sie auch „eine wesentliche, eine ewige, weil allzeit bleibende Gerechtigkeit." Vgl. X, 1524. 1526.

aufgehoben und doch auch noch vorhanden ist. Durch den Tod Christi, sagt er, ist sie ganz und gar getilgt, verschlungen, ja vernichtet sammt dem Fluch und dem Tode, so völlig abgethan, daß in der Welt nichts mehr von Sünde vorhanden ist. So sind die Gläubigen ohne Sünde, denn ihre Sünde liegt ganz auf Christo; Gott siehet gar nichts mehr von Sünde an ihnen. Aber setzt er hinzu: „Sie ist wohl noch da, aber sie ist vergeben; gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber ohne Gift, also die Sünde, die wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist. Gleichwie auch der Tod, der die Christen leiblich würget, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod", 5, 250. — „Sünde ist da noch wahrhaftig vorhanden und fühlen es auch wohl die frommen Heiligen, aber vor Gott ist es verborgen und zugedeckt, sintemal der Mittler Christus dafür getreten ist, um welches willen, weil wir ihn durch den Glauben ergriffen haben, alle Sünden gar keine Sünden sein müssen." Allerdings kann es nicht fehlen, daß sich aus der Glaubensgerechtigkeit eine Lebensgerechtigkeit entwickle, — aber die bleibt im besten Falle ein lebendiger Anfang; „es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen" 11, 171; oder wie es W. XIX, 1764 (in den Thesen) heißt: „Wir wissen, daß der Gerechtfertigte nur in der ersten Bewegung und im Lauf nach ihr sich befinde; darum ist ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, annoch ein Sünder und doch wird er als ein vollkommen Gerechter angesehen durch die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Gott ist aber gnädig und erbarmt sich unser, weil Christus unser Fürsprecher und Hohepriester uns vertritt und unsern Anfang der Gerechtigkeit heiligt; dessen Gerechtigkeit, weil sie ohne Mangel und vollkommen ist und uns zum Schirm und Schatten wider den entbrannten Zorn Gottes dient, macht, daß wir bei unserer angefangenen Gerechtigkeit nicht verloren gehen. — Nun aber

ist es ausgemacht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit, weil sie außer uns und eine fremde Gerechtigkeit ist, könne durch unsere Werke nicht ergriffen werden, — also macht allein der Glaube gerecht."

Und eben deshalb, das setzt Luther an zahlreichen Stellen (insb. zu Galat. 4, 6) der römischen Lehre, die dem Menschen verwehrt, sich der Gnade Gottes versichert zu halten, entgegen, — eben deshalb ist dieser rechtfertigende Glaube „seiner Sache ganz und völlig gewiß." Ja mitten heraus aus der Anfechtung und wider dieselbe tröstet er sich der göttlichen Gnade. „Und das ist unsere Grundveste: das Evangelium heißt uns ansehen nicht unsere guten Werke und Vollkommenheit, sondern Gott selbst, der die Verheißung thut; item Christum, der da ausgerichtet, so verheißen war. Da kann ich der Sache nicht ungewiß sein, ich wollte denn Gott verleugnen." . . Atque haec est ratio, cur nostra theologia sit certa, quia rapit nos e conspectu nostro et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, seu persona, seu operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, hoc est promissione et veritate Dei, quae fallere non potest.

„Mit diesem Glauben, setzt Luther hinzu, verknüpft sich der Anfang der neuen Kreatur", oder auch so: Der rechtfertigende bringt den heil. Geist mit sich, und macht ein neues Herz, wirket ohn Unterlaß gute Werke u. s. w. fides sola justificat, sed non est sola.

So schließt sich hier von selbst die Lehre von der Erneuerung der Person an, welche nach Luther nicht erst dem rechtfertigenden Glauben nachfolgt, sondern in und mit demselben gesetzt ist; so jedoch, daß letzterer die innere Voraussetzung für die Erneuerung, die Rechtfertigung aus dem Glauben der Grund der Liebe, der Heiligung, der guten Werke ist und bleibt — eine Bestimmung, die Luthern von höchster Wichtigkeit

ist, und die er mit derselben Energie vertheidigt, mit welcher er die gegentheilige Lehre bekämpft.

Bei Luther haben wir also den vollständigen Consensus für unsere eigene Darstellung der Rechtfertigung; nicht minder bei den folgenden Lehrern der Kirche.

Melanchthon entwickelt das Dogma in wesentlicher Uebereinstimmung mit Luther und aus denselben praktischen Interessen. Sie ist auch ihm die summa evangelii, der Quellpunkt des Trostes, den der Sünder bedarf, des Friedens, der Kraft, des ganzen christlichen Lebens. Nur stellt er sie einfacher, gewissermaßen lebhafter als Luther dar, besonders in dem classischen Art. III der Apologie und in den Locis *). Er geht da, wie in der Lehre von der Versöhnung, von dem Gesetze (voluntas Dei immota et immutabilis), von dessen Forderung und Drohungen aus: lex requirit perfectam obedientiam, arguit peccatum, ostendit iram Dei, damnat peccatores. Nachdem er dann das Bedürfniß einer vergebenden Gnade und, im Zusammenhang damit, die Nothwendigkeit einer objectiven Versöhnung gezeigt hat **), stellt er dem fordernden und verdammenden Gesetze das Evangelium, als die promissio gratiae, promissio remissionis peccatorum seu reconciliationis entgegen (vgl. jedoch unten). Diese Verheißung ergreift der Glaube und rechtfertigt so den Menschen; die Rechtfertigung ist also: remissio peccatorum et reconciliatio, seu acceptatio personae ad vitam aeternam. Sie ist auch ihm, wie Luthern, eine reine Gnadensache (ex sola misericordia propter Christum), und zwar näher ein actus forensis; significat enim *justificare* justum pronuntiare seu reputare, ab-

---

*) Vgl. auch Pezel: Argumenta et objectiones etc. IV, wo sich eine Zusammenstellung vieler hiehergehöriger Stellen Melanchthon's findet.

**) S. Bd. III, §. 57. S. 282 ff.

solvere a peccatis coram tribunali Dei, Apol. II *). Aber setzt Melanchthon eben so regelmäßig hinzu: cum Deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum, qui novas virtutes in piis inchoat — eine Bestimmung, die er jedoch sogleich näher dahin erklärt: „daß das erschrockene Gewissen seinen Trost ganz allein auf die Gnade der Vergebung gründe, und nicht auf den Anfang des neuen Lebens, der die Rechtfertigung immer schon voraussetze." — In dieser einfachen Form ist die Lehre von der Rechtfertigung in den von Melanchthon verfaßten Bekenntnissen unsrer Kirche dargelegt: Augustana Art. IV, Apologie II.

Indessen wie diese Lehre gleich von vorn herein im direkten Gegensatz gegen die scholastische Doktrin entwickelt worden war, so machte theils der weitere Kampf mit den römischen Theologen, insbesondere die tridentinische Formulirung des Dogma (justitia infusa, habitus infusus) und die Controversen darüber, theils die Erscheinung irriger oder doch unklarer und verwirrender Lehrweisen, die inmitten der lutherischen Kirche selbst auftraten, namentlich die des J. Agricola, Andr. Osiander, Gg. Major, Justus Menius u. A. **) — dieß Alles machte eine Reihe noch schärferer Bestimmungen nothwendig, wodurch das Dogma gegen Mißverständnisse und Mißdeutungen verwahrt, überhaupt begrifflich noch näher entwickelt, aber allerdings auch mehr zersplittert wurde. Außer Melanchthon, der gegenüber dem römischen und osiandrischen Irrthum selbst das Beste geleistet, dagegen aber nach der andern Seite hin manche Irrungen

*) Während er also hier die Rechtfertigung mit der Sündenvergebung identificirt, stellt er eben so oft a. a. O. beides neben einander: remissio peccatorum et justificatio; consequi remissionem peccat. et justificari, Apol. 87. 89. 94. 95, „vor Gott fromm und gerecht werden."

**) Vgl. darüber mein: Bekenntniß der luth. Kirche in der Consequenz s. Prinz. u. s. w. 1848.

mitveranlaßt hatte, sind es vornehmlich Mtth. Flacius, in seiner Schrift de justificatione v. J. 1563 und in der Widerlegung Osianders, Mart. Chemnitz im Examen conc. Trid. und in den Loci, und die Verfasser der Concordienformel, welche sich das größte Verdienst um diese begriffliche Ausbildung der Lehre von der Rechtfertigung erworben haben. Wir stellen die wichtigsten der hiehergehörigen Bestimmungen kurz zusammen, so zwar, daß wir auf Melanchthon zurückgehen, die Concordienformel in die Mitte stellen und die Lehrform der späteren Dogmatiker anschließen.

Zunächst werden die Grundbegriffe genau bestimmt:

Die objective Voraussetzung der Rechtfertigung ist die von Christo dem Gottmenschen an unserer Statt der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Satisfaktion: Obedientia Christi activa et passiva; perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum, Conc. F. 616. 623 *). Die subjective Voraussetzung ist die poenitentia, die hier im Sinne von contritio gemeint ist: Oportet praecedere veram et non simulatam contritionem, Conc. F. 614; die subjective Bedingung die fides: Fides, quae solo Christo confidit; — sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei meritum Christi et remissionem peccatorum, quae nobis in promissione evangelii offeruntur, apprehendere et accipere possumus, Conc. F. 616, 31. 618, 38.

Das Evangelium wird im Unterschied vom Gesetz als promissio gratiae bestimmt, die Gnade selbst als bonitas et misericordia, näher als gratuita benevolentia seu misericordia Dei, qua non secundum opera nostra et dignitatem no-

*) Vgl. Bd. III, S. 298 und meine Abhandlung de obedientia Chr. activa, welche die, zuvor unbekannte, Geschichte dieser Lehrweise quellenmäßig darstellt.

stram, sed ex mera misericordia propter Christum peccatores in gratiam recipit et remissis peccatis acceptat in vitam aeternam (Chemnitz, Concf.); Beides im Unterschied von Melanchthon und seiner Schule, der das Evangelium (im weiteren Sinn) als praedicatio poenitentiae et promissio gratiae zu bestimmen pflegte, und unter dem Begriff der Gnade häufig die Sündenvergebung und die Gabe des heil. Geistes zusammenfaßte: gratia est remissio peccatorum seu acceptatio gratuita, quam necessario comitatur donatio spiritus s. *)

Die Gerechtigkeit, die dem Sünder zugerechnet wird, ist weder die römische justitia habitualis, noch die Osiandrische selbstwesentliche Gottheit Christi, sondern „die Gerechtigkeit seines Gehorsams im Thun und Leiden" — eben jene von Christo an unserer statt geleistete, uns erworbene und in sofern extra nos vorhandene Gerechtigkeit = meritum Christi **).

Was den Begriff der Rechtfertigung betrifft, so hatte Melanchthon neben der vorhin angeführten kirchlich gewordenen Bestimmung auch die weitschichtigern Ausdrücke regeneratio und vivificatio gebraucht; jetzt schied man mit Recht die letzteren Bezeichnungen aus und beschränkte die Bedeutung des Wortes auf

*) Diese Definition Melanchthon's leidet offenbar an einer großen Unklarheit; denn einerseits stellt er Gesetz und Evangelium in der oben bezeichneten Weise einander gegenüber; andrerseits sagt er: Das Evangelium sei „eigentlich, oder vorzugsweise" Verheißung der Gnade. Vgl. Loci: de evangelio, dazu Chemnitz Loc. II, 565 und die Bestimmungen der Conc. F. Art. V.

**) Mel. obedientia et satisfactio, justitia, quam praestitit in agendo et patiendo; Chemn. Conc. F. 616: perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit, ebd. 622, 55; am besten Flacius: Justitia legalis et evangelica conveniunt in eo, quod utraque est perfectissima quaedam obedientia ac satisfactio legis et justitiae Dei praestitiae. Der Unterschied sei nur, daß letztere von Christo für die andern geleistet und vermöge der Imputation auf die Gläubigen übertragen wird.

den sensus forensis, wornach sich die Begriffe justificare und absolvere a peccatis vollständig decken (Fl. Chemn.). Die Concf. identificirt häufig Beides z. B. 528, 4. 528, 7. 529, 15. 616, 360. 18, 39. 623, 62: justificatio consistit in remissione peccatorum (in gratiam recipi 528); oder, und dieß ist die vollständigere Begriffsbestimmung, sie sagt: De justitia fidei docemus et confitemur, quod homo peccator coram Deo justificetur, hoc est: absolvatur ab omnibus suis peccatis et judicio justissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque haeres aeternae vitae scribatur. 612, 9. 611, 4. 613, 19. 615, 25 (remissio peccatorum et adoptio); aber nicht selten stellt sie auch neben einander: remissionem peccatorum consequi et justum reputari 612, 11. 528, 4. 6. 612, 16 und gründet Beides, in seiner unzertrennlichen Einheit, auf die Zurechnung des (eben so einheitlich zu denkenden) thätigen und leidenden Gehorsams Christi: ipsius obedientia nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter hanc obedientiam peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet, 613, 15.

Darauf hin wird die entscheidende Frage gestellt: Quando mens perterrefacta est agnitione peccati et sensus irae Dei, quae sit illa res, propter quam peccator coram judicio Dei condemnatus ad aeternum supplicium consequatur remissionem peccatorum, absolvatur a sententia damnationis et acceptetur ad vitam aeternam?

Die Antwort darauf wird dann nach allen Seiten hin negativ und positiv auf's sorgfältigste abgewogen und gegen den römischen, osiandrischen und majoristischen Irrthum verwahrt; es wird Alles ausgeschlossen, was sich neben den beiden Faktoren der Rechtfertigung, der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo und dem Glauben, als bewirkende oder mitwirkende Ursache derselben geltend machen will: die menschlichen Werke, und zwar nicht blos die vom Ceremonialgesetz gebotenen, sondern auch die

opera moralia, nicht blos die externa disciplina in non renatis, sondern auch die guten Werke der Wiedergeborenen; die vorangehende Bereitung zur Rechtfertigung in den Bewegungen der Reue, die gleichzeitige Wiedergeburt, und die nachfolgende Liebe, die novitas inhaerens und der neue, daraus sich entwickelnde Gehorsam, justitia inchoata; kurz: quicquid est operum et quidquid consistit in faciendo, sive ante sive post justificationem, ab hoc articulo excluditur; selbst der Glaube, sofern er „ein so gut Werk und schöne Tugend ist." Flac. Chemn. E. F. 612, 13. 615—619. 621, 48—51. Das gratis, das sola fide, das non per legem, das sine operibus — alle diese Bestimmungen sagen aus: causam acceptionis non in nobis esse, sed in ipsa bonitate Dei gratuita; sie können nicht scharf genug betont, nicht energisch genug den Gegnern gegenüber geltend gemacht werden; die Reinerhaltung der gesunden Lehre, die Ehre Gottes und Christi fordern sie, der Trost der Gewissen, die Gewißheit des Glaubens beruhen darauf. Zwar will dieß nicht so verstanden sein, als ob auf Seiten des Menschen keine innere Bewegung und Erinnerung des Gemüthes der Rechtfertigung voran- und zur Seite gehe, unser Thun wird nur in sofern ausgeschlossen, als es unter den Gesichtspunkt einer causa justificationis gestellt werden will; in sofern aber auch ganz und völlig; denn unsere Reue, unsere Gerechtigkeit, unsere Werke u. s. w. sind eben nicht und können nicht sein die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, weil sie immer unvollkommen bleiben, sondern dieß ist allein der vollkommene Gehorsam Christi, der von Gott dem Glauben zugerechnet wird, a. a. OO. und sämmtliche DD.*)

Alles kommt daher auf den Begriff der Zurechnung an: er ist der schwerste und von den Gegnern am schärfsten angefochten; denn nicht nur die Römischen, auch Osiander u. A. wenden dagegen ein: eine Zurechnung fremder Gerechtigkeit, ohne

*) Vgl. insb. E. F. 619—620; aber auch den ergänzenden flgd. §.

ein fundamentum in dem, welchem sie zugerechnet wird, sei eine cogitatio inanis, ja ein bloses figmentum. Auf die Erklärung und Vertheidigung dieses Begriffes verwenden daher die kirchlichen Theologen die größte Sorgfalt. Am tiefsten geht Flacius a. a. O. 126 ff. Er stellt da die allgemeine Definition auf: Imputatio in genere significat quandam translationem alicujus rei, sed non essentialem, verum tantum realem. Dann erörtert er das Verhältniß der beiden Sätze: „Der Glaube wird uns zur Gerechtigkeit gerechnet" und „Christi Gerechtigkeit oder Verdienst wird uns zugerechnet." Im erstern Satz kommt der Glaube nicht als ein ethisches Verhalten, überhaupt nicht als etwas, was an sich vor Gott Werth hätte, in Betracht, sondern nur soferne er Christi Gerechtigkeit ergreift, im letztern Satz ist der Glaube als medium apprehendens miteingeschlossen *); im ersteren Satz will das imputari nur aussagen: pro justitia haberi, vel loco justitiae haberi — im letztern bezeichnet es eine wirkliche Uebertragung des Verdienstes Christi, vermöge göttlichen Denkens, Urtheilens, Beschließens (ratione seu firma et solida cogitatione et decreto in nos transferri), eine Mittheilung wahrer Gerechtigkeit (eine imputatio rei, justitiae verae translatio imputativa sive transscriptio), die aber doch keine wesentliche Mittheilung ist. Wie läßt sich dieß gegen die obigen Einwände rechtfertigen? Vor Allem, antwortet Flacius 137, darf

---

*) So auch alle folgd. DD. Chemnitz: Fides apprehendens illam justitiam . . dicitur imputari ad justitiam, non quatenus fides est virtus inhaerens in nobis, sed quia hoc medio et organo relatio Dei applicat; vgl. J. Gerhard VII, 259. 261 und Quenstedt: Imputatio justitiae Christi et imputatio fidei in justitiam est unum idemque. Nam fides justificans non sua sed objecti dignitate censetur, nec ratione propriae virtutis vel actionis, sed ratione objecti, i. e. Christi, quem apprehendit . . propter suum correlativum.

man diese Imputation nicht nach menschlichen Gedanken bemessen, sondern man muß bedenken, daß sie ein göttlicher, und deshalb nothwendig ein realer und wirksamer Akt ist: solida enim ac longe validissima et efficacissima res est Dei imputatio . . utpote qui perinde ea vocet quae non sunt ut quae sunt, et cujus dicere facere est. Sodann sind die mannigfaltigen Beispiele, die uns die Schrift darbietet, in Betracht zu ziehen, insbesondere der wunderbare Tausch der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, der zwischen Christo und der Menschheit vorgegangen ist. Denn darin liegen mehrere, unsern Fall erläuternde, Vergleichspunkte. Primum enim, sicut nostra injustitia in Christum nequaquam re ipsa, sed tantum imputatione translata est, sic etiam vicissim ejus justitia obedientiae ac passionis sola est ratione aut imputatione in nos transscripta, non etiam reali aut essentiali transportatione in nos transfusa. Deinde sicut nostra injustitia adeo est potenter ac efficaciter Christo imputata et propria effecta, ac si eam omnem ipsemet perpetrasset (Rom. 8. 2 Cor. 5. Jes. 53), sic vicissim tam potenter et solide est nobis illius justitia imputata adscripta et penitus appropriata, ac si ipsimet ita puri mundique ac obedientes fuissemus tantamque passionem sustinuissemus. Denique sicut illa imputatio nostrae Christo imputatae injustitiae non quiddam leve, joculare aut umbratile, aut denique fictum fuit, sed tam grande et grave onus, ut eum usque ad inferos deprimeret, ita vicissim ejus quoque justitia a Deo efficacissime nobis imputatur, adeoque nobis fructuosa ac salutaris fit, ut nos ab imis inferis usque in coelum attollat, et inter filios Dei ac haeredes vitae aeternae sistat et considere faciat. Ipsa ergo similitudo duarum imputationum seu commutationis justitiae ac injustitiae inter nos et Christum factae veram de justificatione sententiam mirifice simul illustrat et confirmat, eamque a praedictis Papistarum et

Epicuraeorum cavillationibus liberat. — — Diese Wahrheit der Imputation sucht dann Flacius weiter auch aus der Erfahrung des Gewissens zu erweisen, und zwar einmal aus der Erfahrung des Sünders, der die Schuld der Sünde sammt dem Zorne Gottes auf sich lasten fühlt und sich darunter nach Vergebung und Nichtzurechnung sehnt, das andere mal aus dem seligen Bewußtsein des durch Vergebung getrösteten Gewissens, aus der gewissen, vom heil. Geist gewirkten Freude über die erfahrene Zurechnung des Verdienstes Christi (Röm. 5, 1). Experientiâ ergo ipsa piae mentes experiuntur, quanta quamque potens ac efficax res sit, vel imputari alicui suum peccatum, vel non imputari ob imputationem alienae persolutionis pro nostro debito factae. — Im Folgd. geht Flacius endlich auch noch auf die subjective Seite über und zeigt da, daß auch der Glaube nicht etwas Aeußerliches oder Oberflächliches sei, sondern ein wirkliches Ergreifen Christi, ein Ringen mit Gott, worin der reuige Sünder Gotte seine Gnade, seine Verheißung, seinen Sohn vorhält: proponens Deo illum tamquam suum satisfactorem, mediatorem et jam una secum orantem et intercedentem. . Denique inter gemendum et cum Deo agendum fides sustentans se merito et intercessione Filii adjuvanteque eam spiritu s. crescens ac invalescens et veluti responsum ab exorato jam Deo (per spiritum s. testimonium dantem) accipiens, concludit pleno assensu dicens: Amen, utique tu Domine Deus per ac propter Filium ac misericordiam tuam juxta verissimas promissiones tuas, abstulisti omnia mea peccata, meque justificasti et absolvisti. Hac ratione aut actione fides gratuitam justificationem consequitur, 142.

Wir haben die ganze Stelle hieher gesetzt, weil sie für die weitere Behandlung der Frage maßgebend ist. Chemnitz Loci II, 743 (278) nimmt sie wieder auf, ohne jedoch so tief wie Flacius auf den erstern Punkt einzugehen. Er unterscheidet zwischen

einer Imputation, die ein fundamentum, ein reales Object, in dem Subjecte hat, und zwischen einer solchen, die es nicht hat. Letzteres findet bei der Rechtfertigung statt; denn in credentibus non est fundamentum cujus ratione et respectu justitia ad beatitudinem imputetur, — ihre justitia inhaerens est imperfecta et immunda —, vielmehr hat auch der Gläubige an der ihm inhärirenden Sünde Etwas, das ihn unter das göttliche Verdammungsurtheil beschließen müßte; dennoch wird ihm diese seine Schuld nicht angerechnet und dagegen Christi Gerechtigkeit zugerechnet. Hier ist also das fundamentum imputationis non in homine, sed in sola gratia Dei, näher in obedientia et redemtione J. Christi, die von Gott auf die Person des Gläubigen bezogen wird. Imputatio illa consistit in gratia et misericordia Dei, quae propter Christum fundamentum inhaerens, peccatum scilicet, tegit, ne imputetur, et fundamentum quod non haeret in credente, imputat ei ex gratia, quasi ei ea qua debet perfectione inhaereret 743 (274). — Und gerade von hier aus, setzt Chemnitz hinzu, widerlegen sich die obigen Einwürfe. Denn die göttliche Zurechnung muß nothwendig ein schlechthin solides und vollkommenes Fundament haben, soll sie anders eine wahre sein, die inhärirende menschliche Gerechtigkeit bildet ein solches nicht, und kann es auch nicht, selbst in Abraham nicht, aber in Christi vollkommener Gerechtigkeit ist es gegeben. Und diese Gerechtigkeit wird dem Glauben zugerechnet: Est igitur justitia fidei non minimae sed maximae entitatis, quia Christus est nostra justitia, nec est inanis phantasia, est enim cogitatio et judicium Dei, 275 *).

---

*) Vgl. Calov. X, 188: Nullo habitu vel qualitate nobis inhaerente possumus coram Deo justificari; quod enim coram Deo valere debet, perfectum et incontaminatum sit oportet, immo infinitae virtutis ut Deum ad justificationem moveat. Quenstedt III, 525.

Dieselbe Lehrweise findet sich nun auch bei den flgd. DD. Sie lehren Alle wie Chemnitz über fundamentum und Wesen der Zurechnung. J. Gerhard VII, 262. 264. 266: Christi satisfactio ita nobis imputatur, ac si nos ipsi pro peccatis satisfecissemus. Quenstedt: Justitia aliena credenti adjudicatur pro justitia propria, non secus ac si ipse homo illam justitiam coram Deo valentem praestitisset..... Realissima ergo est haec imputatio, sive spectes ipsam justitiam quae imputatur, sive actum imputandi. Realis est actus imputandi, quia mensura est infallibilis Dei intellectus. Consistit in gratiosa Dei aestimatione et reali justitiae Christi ad credentem attributione et appropriatione, qua ita credens afficitur, ut per eam justus in judicio mentis divinae constituatur. — Dei judicium est secundum veritatem. — Vere itaque justi sunt, quibus justitia Christi imputatur. Aber, fügen sie hinzu: nur nicht inhaesive, nicht per inhaerentiam, sondern, wie Quenstedt einmal sagt: per extrinsecam saltem denominationem. Es ist auch bei diesen negativen Bestimmungen ihre Tendenz, die katholische Lehre von der infusio gratiae, von der justitia inhaerens abzuweisen, alles Verdienst, überhaupt alles eigene Thun auf Seiten des Menschen, so fern es sich als Grund der Rechtfertigung geltend machen will, auszuschließen und diese ganz allein in die freie Gnade Gottes in Christo zu setzen. Gerh. a. a. O. 264. Und damit sind sie völlig im Recht. Durch die Schärfe des Ausdrucks, mit der sie dies thun, insbesondere durch das „fundamentum non inhaerens in homine" und „justitia aliena" gewinnt es freilich den Schein, als ob sie dabei die von Luther so stark betonte Immanenz Christi in den Gläubigen gänzlich zurücktreten ließen, wodurch dann allerdings die göttliche Imputation wieder etwas Einseitiges und Willkürliches wurde, während sie doch in der That an dem Christum erfassenden Glauben gewissermaßen auch ein fundamentum in homine hat. Man hat sie

auch neuerdings vielfach darum getadelt. Allein man darf nur nicht vergessen, in welchem Gegensatz jene Ausdrücke stehen, und welchen Sinn sie haben; und eben so wenig darf man vergessen, daß dieselben Dogmatiker gerade das, was wir hier vermissen, theils unmittelbar daneben, theils anderwärts reichlich ergänzen. Sie haben es vollständig in ihrer Lehre vom Glauben *). Wie innig Flacius beides verbindet, haben wir schon gesehen, auch Chemnitz fügt gerade a. a. O. wiederholt hinzu: Fides apprehendit illam justitiam et in ea gratiam Dei, Joh. Gerhard sagt VII, 262: Sane fides non est ipsa Christiani justitia, interim tamen eam recipit sibique adplicat, ac proinde est relatio quaedam inter Christi justitiam et fidem quatenus eam apprehendit. Fides est justitia nostra, quia justitiam a Christo acquisitam adprehendit et nostram facit. . Vgl. 269 u. 271: Fide induimur justitia ejus. Ja bei Quenstedt, der die justitia aliena am stärksten betont, heißt es gleichwohl: Genau genommen könne man weder sagen: nec fides sola, nec meritum Christi solum nobis imputatur sed fides meritum Christi apprehendens, seu, quod idem est, meritum Christi fide apprehensum. Damit verschwindet von selbst jeder Schein der Aeußerlichkeit, und es zeigt sich, daß unsere DD. dem Sinne nach ganz mit Luther stimmen, welcher Beides, Christum und den Glauben stets in lebendigster Einheit zusammenfaßt **).

---

*) Vgl. oben §. 74. S. 187. 188.

**) Vgl. auch Balthasar Mentzer: Disput. theol. p. 1614. D. V: Justitia Christi dicitur aliena et non nostra κατά τι, non absolute, nimirum quatenus non est a nobis ipsis praestita. Vere tamen fit et est nostra, adeoque tam vere nostra est, ut in Dei judicio per eam possimus consistere, haud secus ac si ipsi eam praestitissemus, quatenus per fidem eam apprehendimus et nobis adplicamus.

Ein weiterer Punkt, den man ausführlich erörterte, ist das Verhältniß von Sündenvergebung und Imputation der Gerechtigkeit Christi in der Rechtfertigung. Es hatte sich, wie man aus Flacius (164) ersieht, schon frühzeitig die Ansicht gebildet, als ob die Sündenvergebung die erste Stufe der Rechtfertigung sei, die negative, die Zurechnung der Gerechtigkeit aber die höhere, positive. Diese Lehrweise verwirft Flacius; sie beruhe auf einer Verkennung des Wesens des Gesetzes, der Größe der Schuld und der Vollständigkeit der Sündenvergebung. Wie das Gesetz nicht nur verbiete, sondern auch gebiete, und die Sünde nicht nur die Uebertretung des Verbotenen, sondern jeden Defect der vollkommenen vom Gesetz gebotenen Gerechtigkeit in sich begreife, so sei die Vergebung der Sünden eben die Zurechnung vollkommener Gerechtigkeit, und umgewandt letztere Vergebung der Sünden. Condonare inobedientiam legis idem est ac imputare perfectissimam obedientiam quam lex exigebat; cum Deus nobis condonat inobedientiam, eodem plane loco nos habet, ac si legi perfectissime obedivissemus. Idem igitur est imputatio justitiae et remissio peccatorum. Dieselbe Gleichsetzung vertheidigen mit Flacius und aus denselben Gründen Chemnitz, Hutter, Gerhard, Calov u. s. w., jedoch nicht mit derselben Schärfe. Denn zwar sagen sie: Jedes von beiden bezeichne das Ganze der Sache, jedes habe das privative und das collative Moment an sich, schließe also immer auch das andere ein, ganz entsprechend dem Verhältniß des thuenden und leidenden Gehorsams Christi. Gerhard VII, 260; Ut per expressam mentionem passionis denotatur etiam activa obedientia Christi, ita remissio peccatorum in plena et perfecta significatione connotat imputationem justitiae Christi et vice versa imputatio justitiae Christi connotat peccatorum remissionem (Calov X, 233). Utraque ergo unum sunt, 263. Und so ergebe sich die Definition: Justificatio est actus, quo Deus hominem pecca-

torem gratis propter Christi meritum, fide apprehensum, remissis peccatis justum pronuntiat; eben so Calov: Justificatio nihil aliud est, quam a peccatis absolutio. Gleichwohl unterscheiden sie auch wieder zwischen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und Vergebung der Sünden als den beiden Seiten der Rechtfertigung, z. B. J. Gerhard a. a. O. 260: Zur Vergebung der Sünden bedürfe es vollkommene Gesetzerfüllung und vollkommene Genugthuung für die Sünden, siquidem coram Dei justissimi judicio justificatio sine justitia non habet locum; proinde peccatorum remissio fundatur in Christi justitia, propter quam fide apprehensam Deus nos in gratiam recipit et peccata nobis remittit, et vicissim remissis peccatis justitiam Christi imputat, ideoque nec remissio peccatorum sine imputatione justitiae Christi, nec imputatio justitiae sine remissione pecc. plene definiri potest, sed non imputatio pecc. est imputatio justitiae, et imputatio justitiae est non imputatio sive remissio peccatis*) — ein Zusatz, der den so eben gemachten Unterschied sofort wieder zurücknimmt, wie denn Gerhard sogleich fortfährt: „Beide verhalten sich nicht wie zwei Theile, aus denen sich das Ganze zusammensetze, sondern derselbe Eine Akt werde nur formell unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gestellt, — die Bedeckung der Blöße ist zugleich das Anziehen der Kleider und umgewandt."

---

*) Eben so Quenstedt III, 775: Distinguendum inter imputationem negativam et affirmativam. In utraque justificatio nostra consistit, scil. in remissione seu non imputatione peccatorum et in imputatione seu applicatione justitiae Christi. Unus igitur est actus imputationis, sed modus ejus geminus, scil. στερητικὸς et θετικός. Ut ita justificatio nostra formaliter nihil aliud sit, quam peccati nostri in Christum et justitiae Christi in nos translatio per imputationem.

Also: non realiter, sed formaliter differunt. Und eben so meint es Quenstedt a. a. O. — — Dieser unklaren Lehrform, der die Mehrzahl der DD. folgt, setzen dann die Späteren, z. B. Musäus, Baier, Buddeus, die beiden Walch eine andere entgegen; sie fassen die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht als integrirendes Moment der Rechtfertigung, sondern als die vorangehende Basis derselben: nostro concipiendi modo imputationem justitiae Christi ordine esse priorem remissione peccat., illamque ad hanc referri ut fundamentum, cujus intuitu nos Deus a peccatis absolvat et justos pronuntiet; sie lassen also die Rechtfertigung selbst in der Vergebung aufgehen und definiren daher: justificatio est remissio peccatorum, propter imputationem justitiae Chr. *).

Ich halte keine dieser Lehrweisen, die sich übrigens selbst nur formell von einander unterscheiden wollen, für völlig richtig. Die letztere hat darin Recht, daß sie die Zurechnung des Verdienstes Christi als den Grund, als das innere prius der Sündenvergebung betrachtet; die erstere irrt in der blosen Nebeneinanderstellung beider, sie sind organisch auf einander zu beziehen. Hinwiederum irrt die letztere darin, daß sie die Zurechnung von dem Rechtfertigungsakte ausscheidet, während sie doch die wesentliche Form desselben ist (ratio formalis), wie die erstere ganz richtig erkennt. Die letztere irrt ferner darin, daß sie die Rechtfertigung blos privativ faßt, denn absolvere und justum pronuntiare sind die beiden, obwohl unzertrennbaren, Momente derselben, deren jedes das andere an sich hat, ohne deshalb mit dem andern schlechthin identisch zu sein: beide in dem Einen Akt der Imputation unmittelbar beschlossen. Das Richtige hat des-

*) Vgl. Musäus: Praelectiones in Form. Conc. 1701. — Calov verwirft diese Lehrform als eine unberechtigte Neuerung. Ausführliche Nachweisungen bei Ch. Fr. Walch: de obedientia Christi activa, S. 94 ff.

halb die Conc. F. 613, 15 in der oben (S. 272) mitgetheilten Bestimmung*), welcher sich unser §. um so mehr anschließt, als sie das nothwendige Ergebniß unserer Lehre von der Versöhnung ist. Es ist dasselbe Verhältniß gegenseitiger Beziehung der obedientia passiva und activa innerhalb der Einen Thatsache der Sühnung, wie es uns dort entgegentrat**) — und welches hier seine Anwendung findet. So decken sich beide Lehrstücke vollständig und erklären sich gegenseitig.

Eine fernere Differenz findet sich endlich hinsichtlich der Darstellung des ganzen Hergangs, sofern die Früheren, ohne die Objectivität des göttlichen Urtheils zu gefährden, die Rechtfertigung immer als einen Vorgang im menschlichen Gewissen beschreiben, z. B. Chemnitz: Conscientia peccatoris, coram tribunali Dei lege divina accusata, confugiens ad thronum gratiae absolvitur et a sententia damnationis liberatur (vgl. Gerhard VII, 4 ff.), während die Späteren sagen: Justificatio est actus extra hominem in Deo. Es haftet an letzterer Lehrform derselbe Schein der Aeußerlichkeit, der wir schon oben begegneten; allein ihre Tendenz ist nur, die Vorstellung abzuweisen, als ob die Justifikation an sich eine erneuernde Innewirkung

*) Ganz richtig auch M. Pfaff, Inst th. 461. Justificatio est actus judicialis, quo Deus ex mera gratia, intuitu redemtionis a Christo factae, quae vera fide jam a vobis apprehenditur, a reatu et poena nos absolvit nosque perfecte sic pronuntiat atque — in filios Dei adoptat. — Von dieser Rechtfertigung, die den Menschen in den Stand der Gnade versetzt, unterschied man häufig die auf Grund derselben geschehende Vergebung der täglichen Sünden der Gerechtfertigten: justificatio prima et secunda seu continuata, was sich auch schon bei Flacius und dann bei allen Folgd. findet: Fides non tantum in primo initio, sed quotidie imputatur credenti ad justitiam — atque ita justificatio nostra continuatur, Quenstedt.

**) Bd. III, 1. S 51. 67. 123.

des Geistes Gottes in dem menschlichen Bewußtsein wäre, auszuschließen, und in sofern sind sie auch hier im Recht; übrigens bezeichnen auch sie ohnerachtet jener Formel die Rechtfertigung doch auch wieder als einen processus judicialis in conscientia, und wie beides innerlich zusammenhänge, hat unser §. an seinem Ende gezeigt. — Auf der Erkenntniß dieses Zusammenhangs beruht die schriftgemäße protestantische Lehre von der certitudo fidei. Vgl. mit den angef. Stellen Luthers die Ausführung bei Chemnitz Exam. II und Gerhard VII, 101 ff.

Es gibt kein anderes Dogma, das von unserer älteren Theologie so sorgfältig und erschöpfend ausgebildet worden wäre, und dieß keineswegs blos im Interesse der Schule: es sind vielmehr wahrhaft praktische Interessen, die auch den freiesten Bestimmungen zu Grunde liegen. Wir können keine derselben aufgeben, ohne auf Abwege zu gerathen. Selbst der Tadel scholastischer Zersplitterung durch die beliebte Causalmethode will hier wenig sagen *); denn man fühlt doch an jedem einzelnen Punkte den Zusammenhang mit dem Ganzen durch, am lebendigsten bei Chemnitz und Gerhard.

Zu einer weiteren sachlichen und lehrhaften Fortbildung des Dogma lag daher kein Anlaß vor, aber seine centrale Bedeutung für die Kirche hat es auch in den späteren Zeiten fortwährend bewährt. Denn nachdem es schon durch den Pietismus einigermaßen verderbt, unter den Händen des Rationalismus aber in sein Gegentheil aufgelöst worden war **), so war

---

*) Sie behandelt das Dogma nach folgendem Schema: Causa efficiens: gratia Dei; causa meritoria: obedientia act. et pass. Christi; causa apprehendens: fides; causa formalis: imputatio.

**) Die bedeutendsten Gegensätze, mit denen das Dogma fortwährend zu kämpfen hatte, waren, abgesehen von der römischen Theorie, die mystische und die socinische. Beide stimmen zusammen in die Verwerfung der „zugerechneten Gerechtigkeit“; die mystische

es doch gerade die Rückkehr zu demselben, welche die Umkehr der Theologie aus jener dürren Zeit vornehmlich herbeigeführt hat;

---

von Schwenkfeld, Seb. Frank, A. Osiander an bis herunter auf die Neuzeit, setzt an die Stelle derselben die Immanenz des Geistes, des Lebens Christi in den Gläubigen; die socinianische läßt dem Menschen den Glauben zur Gerechtigkeit zugerechnet werden, sofern und weil derselbe Gehorsam gegen die Gebote Gottes ist (vgl. Strauß, Glaubensl. Bd. 2, 487 ff. aber auch die gründliche Abhandlung von Cotta zu Gerhards Loc. VII, p. 318 ff.). Die Socinianer bekämpften aber auch den Begriff der Sündenvergebung überhaupt und reducirten dieselbe auf die Erlassung der Strafe (des ewigen Todes). Darin folgten ihnen auch Neuere (wie F. G. Süßkind, Bretschneider) nach; und davon war es dann die Consequenz, daß die Aufhebung der Schuld lediglich in das menschliche Bewußtsein verlegt wurde. — Der Rationalismus vollendete die Zerstörung. Er lehrte, im Zusammenhang mit seiner Negation der objectiven Versöhnung: daß wir durch den Glauben, nicht durch die Werke gerechtfertigt werden, habe nur den Sinn, daß Gott nicht auf unsere einzelnen Handlungen, sondern auf das Ganze der Gesinnung sehe; um dieser willen werde der Mensch des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig und zwar in dem Maße, in welchem er sittlich vollkommener werde. Daher: Prout vera virtus et cum hac simul conscientia melioris Deoque probatae conditionis in animo peccatoris (conversi) crescent, ita, poenarum futurarum metu mitigato, fiducia et spes laetioris sortis ei restituentur, Wegscheider Inst. §. 155. 140. —

Der Pietismus hatte die Rechtfertigungslehre nicht bekämpft, wohl aber dieselbe faktisch hinter die Buße und die Heiligung zurückgestellt; er drückte sich am liebsten so aus: „der lebendige Glaube rechtfertige", d. h. in seinem Sinne: er rechtfertige, sofern er der lebendige ist. — Es ist gewiß nicht zufällig daß um dieselbe Zeit der von den Einflüssen des Pietismus vielfach berührte M. Pfaff (nach Calixts Vorgang) den ersten Versuch machte, die scharfe Grenzlinie zwischen der lutherischen und römischen Lehre zu verwischen, weniger in seinen Institutionen, als

die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben erwies sich auch da als erneuerndes Lebensprinzip, und die Angriffe, welche bald hernach katholischer Seits darauf erfolgten, mußten nun zur erneuerten Vertiefung in die altkirchliche Lehre und zu lebensvollen Reproduktionen derselben dienen. Neben Nitzsch in der „Protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers" 1835, haben Sartorius in der Evangel. Kirchen-Z. v. J. 1834—36 *) und Lehmus: die Rechtfertigungslehre der evangel. K. 1836 das Beste dafür gethan.

Dagegen kann ich in der Behandlung, die das Dogma durch Schleiermacher (Glaubensl. II, §. 107. 109) erfahren hat, nur eine Verderbung desselben erblicken. Denn zunächst ist schon dieß irrthümlich, daß er Rechtfertigung und Bekehrung in Einen und denselben Akt zusammenbegreift, und als das Gemeinsame beider „das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo" bezeichnet, während doch beide weder zeitlich zusammenfallen noch sachlich identisch sind. Nicht minder schlimm ist es, daß ihm die Rechtfertigung wesentlich nichts anders ist, als das die Bekehrung begleitende und unmittelbar mit ihr gesetzte (menschliche) Bewußtsein; denn sagt er „der neue Mensch (der in der Bekehrung ent-

---

in seiner Dissert. de fide justificante et sanctificante, 1722. S. auch Calov X, 244. — Umgewandt geschah es in dem Streit zwischen Seiler in Erlangen und Danov in Jena (1774—78), daß beide den Rechtfertigungsakt als eine auf den Einzelnen sich beziehende innerzeitliche Thätigkeit Gottes negirten und ihn in die Ewigkeit zurückverlegten, Danov aber denselben geradezu mit der ewigen Gnadenwahl identificirte, worin Schneckenburger (Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, herausgeg. v. Güder 1855, Bd. 2. S. 61 u. 65) mit Recht einen reformirten Zug findet. — Die Consequenz von jener Negation ist, daß die Rechtfertigung für den Einzelnen zu einem Vorgang im Bewußtsein wird. — Hiemit sind die Uebergänge in das 19. Jahrhundert angezeigt.

*) Zuletzt noch in seinem Opus postumum: Soli Deo gloria 1859.

steht) eignet sich die Sünde nicht mehr an und arbeitet auch gegen sie, als gegen ein fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist"; am übelsten endlich, daß er überhaupt Sündenvergebung als einen besondern göttlichen Akt in Beziehung auf den Einzelnen gar nicht anerkennt, was damit zusammenhängt, daß ihm die Schuld überhaupt nur etwas Subjectives ist, und womit die protestantische Lehre von der Rechtfertigung bis in ihren Grund hinein zerstört ist. — Eine verwandte Anschauung liegt zu Grunde, wenn Marheinecke (Dogmatik v. J. 1827 §. 479) sagt: „Der Begriff der Rechtfertigung bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion als die Einheit der Vergebung der Sünde und der Einflößung der Liebe" — ein Satz, der die wahre Vermittlung zwischen der römischen und protestantischen Lehre bilden soll. Aber auch die Art, wie dieselbe von vielen neueren Theologen seit Neander und Olshausen bis herunter auf Hundeshagen und Rothe erklärt wird, ist mir nicht blos sehr bedenklich, sondern geradezu betrübend. Sie ist diese: Im Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo ist unmittelbar auch das Prinzip eines neuen Lebens gesetzt, welches die Kraft einer Entwicklung zur vollendeten Heiligkeit in sich trägt. In seiner Anschauung von dem Gläubigen nimmt nun Gott diese Entwicklung vorweg, er sieht in der Knospe auch schon die Frucht, und darauf hin rechtfertigt er den Menschen. Es ist dieß derselbe Gedanke, den Martensen §. 230 mit den Worten ausspricht: „In seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das idealisirte Ideal der Freiheit", oder Nitzsch „daß die Bekehrung sammt der Rechtfertigung erst in dem Maße wahr wird, als die Heiligung zunimmt" *). . Da ist es aller-

---

*) Deutsche Zeitschrift 1851. S. 82. — Eine Reihe ähnlicher Aussagen von Steudel, Nitzsch, Dorner, Hundeshagen, Bauer, selbst von Philippi (der sie wohl längst wieder zurückgenommen hat)

dings immer noch die göttliche Gnade, welche die Rechtfertigung des Sünders bewirkt, und der Glaube, der sie vermittelt, aber der letzte Grund, auf welchen hin ihn Gott in seinem Wohlgefallen aufnimmt, ist doch nicht das Verdienst des Mittlers, sondern der Glaube „als ethisches Prinzip" und die in ihm gesetzte novitas. Uebrigens ist auch diese Ansicht nicht neu; schon J. Brenz hatte sie einmal geäußert, aber auch sofort durch Melanchthon und Luther eines Bessern belehrt, wieder zurückgezogen *).

---

führt Hundeshagen a. a. O. S. 40 ff. an. Ueber das Verh. der reform. Anschauung zur luther. s. d. flgd. §. bei der unio mystica.

*) S. Corp. Ref. II, 502, die Antwort Mel. auf eine Anfrage von Brenz: Sic tu (nämlich wie Augustin) *imaginaris*, *fide justificari homines*, *quia fide accipiamus spiritum s.*, ut postea justi esse possimus *impletione legis*, quam efficit spiritus s. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione, in nostra perfectione, etsi fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi, hoc est, accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus et non propter illam novitatem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus justi, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti; qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est legis impletio, justificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum, quia apprehendit Christum. . . . Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum justi reputemur, cum illa novitas in nobis perfecta esset? etc. . . . . . Aehnliches sagt Luther: an Christus allein sei Alles gelegen. Darauf Brenz an Melanchthon C. R. 510: Postquam legi et tuas literas et appendicem dom. Lutheri et apologiam (tuam), me judice canone dignam, didici vobis doctoribus non solum recte sentire, ve-

Denn sie schneidet in der That der Rechtfertigung die Wurzel durch, sie nimmt den erschrockenen Gewissen, wie Melanchthon ganz richtig bemerkt, den besten Trost hinweg, und hat die Schrift, insbesondere die paulinischen Briefe wider sich. Obwohl sie es nicht beabsicht, leitet sie doch ganz sachte zu der fides charitate formata des Katholicismus hinüber. Ihr gegenüber halte ich die kirchliche Lehre, mit ihren scharfen Antithesen und Negationen nur um so fester; sie ist mir gerade in ihrer Reinheit das tiefste Bedürfniß, und ich vermag es wohl zu verstehen, wie Luther das kühne Wort wagen konnte: Und wenn auch Gott selber käme und schlüge mir's anders vor, so wollt ich's doch nicht glauben. Auch braucht man deshalb nicht für die Heiligung zu fürchten; der rechtfertigende Glaube ist der lebendige Quell derselben und zwar gerade deshalb, weil er nichts anderes ist und nichts anderes zu sein sich bewußt ist, als das Ergreifen der freien Gnade Gottes in Christo.

Bevor wir dazu im flgd. §. fortgehen, erwähne ich noch die bedeutendsten Instanzen, die man gegen die kirchliche Rechtfertigungslehre neuerdings nicht nur von römischer, sondern auch von protestantischer Seite zu erheben pflegt. Sie reduciren sich auf die drei Sätze: 1) Es leide dieselbe an einer äußerlich juristischen Auffassung des ganzen Vorgangs, der hier völlig nach der Analogie eines menschlichen Gerichtsverfahrens gedacht sei;

---

rum etiam recte loqui. . . Video jam nunc in hac disputatione cavendum esse, ne nobis in ratione fidei accidat, quod sophistis in ratione suae dilectionis, *videlicet, ne sicut illi statuerunt dilectionem suam pro Christo, nos pro Christo opus seu dignitatem fidei statuamus.* In der Nachschrift: Si justificatio contingeret nobis propter opus fidei, nunquam de ea certi essemus etc. Vgl. auch den Brief an Luther C. R. ebd. Der obige Brief Melanchthons findet sich auch deutsch in den Tischreden, Erl. A. Bd. 58. S. 356.

2) sie lasse es eben deshalb auch nur zu einem äußerlichen Verhältniß der zugerechneten Gerechtigkeit zu dem Gerechtfertigten kommen; die justitia imputativa sei eine justitia putativa; 3) sie gefährde den Eifer in der Heiligung, ja sie sei ein Ruhekissen für die sittliche Trägheit. — Da diese Instanzen, die zusammen ein unzertrennliches Ganzes bilden, schon durch unsere Darstellung des Dogma ihre positive Berichtigung gefunden haben, so beschränke ich mich auf wenige Bemerkungen.

Was die erste betrifft, so ist es ganz richtig, daß die Lehre von der Rechtfertigung einen juristischen Charakter hat, wenn nur anders das „juristisch" im biblischen Sinne genommen wird; denn es handelt sich bei ihr durchweg um Rechtsbegriffe, um Rechtsverhältnisse, um ein Rechtsverfahren Gottes gegen den Sünder: Gott steht als Richter dem Sünder, der Sünder Gotte als der Schuldige gegenüber und die Rechtfertigung selbst wird als ein actus forensis bezeichnet. So ist es. Aber alle diese Rechtsbegriffe haben ihr gutes Recht; wir können sie nicht aufgeben, ohne die Heiligkeit und Gerechtigkeit des persönlichen Gottes, und die absolute Autorität des göttlichen Gesetzes, ohne die sittliche Freiheit des Menschen und die Objectivität der Schuld zu negiren; denn die ersteren ruhen auf letzteren. Ja sie gehen noch weiter zurück bis auf die göttliche Idee des Menschen und auf das durch die Schöpfung gesetzte persönliche Verhältniß Gottes zu dem Menschen als kreatürlicher Persönlichkeit, als selbstverantwortlichem Subject. Weil ihn Gott so gewollt und geschaffen hat, so stellt er sich ihn auch als solchen gegenüber und behandelt ihn als solchen, d. h. er macht sein Verhalten gegen den Menschen von der freien Selbstbestimmung desselben, das Geschick des Menschen von dessen ethischem Verhältniß zu sich abhängig, womit er ihn allerdings gewissermaßen in ein Rechtsverhältniß zu sich setzt, was aber für den Menschen die höchste Ehre, die thatsächliche Anerkennung seiner sittlichen Freiheit, seiner Gottesebenbildlichkeit von Seiten Gottes ist. Auf diesem persönlichen Verhältniß beruht

die Objectivität einzelner Akte Gottes in Beziehung auf den Menschen, vermöge dieses Verhältnisses bemißt sich das Wohlgefallen oder Mißfallen Gottes am Menschen je nach dessen Angemessenheit zu seinem im Gesetz geoffenbarten Willen; vermöge dieses Verhältnisses rechnet er ihm seine Sünde als Schuld zu und schließt ihn von der Gemeinschaft seiner Liebe aus; und dieses selbige persönlich-ethische Verhältniß bewährt sich auch da, wo ihn Gott um Christi willen von der Sünde losspricht und zum Kinde annimmt; es ist ein actus judicialis, auf Grund des δικαίωμα Christi, des Stellvertreters der Menschheit. So weit hat jene Instanz Recht; die Rechtfertigung selbst und darum auch ihre lehrhafte Darstellung hat juristischen Charakter. Aber einen äußerlich juristischen Charakter hat sie nicht. Denn weder steht hier Gott dem Menschen auf äußerliche Weise, etwa „wie ein menschlicher Richter mit dem Gesetzbuch in der Hand dem Angeklagten" gegenüber, noch behandelt ihn Gott so, sondern das Verhältniß ist ein tiefinnerliches, persönliches, gegenseitiges. Das Gesetz, mittelst dessen Gott den Sünder in der Buße richtet, ist nichts anders als sein eigener persönlicher Wille, der zugleich in das Gewissen des Sünders eingeschrieben ist, und seine Stellung in der Rechtfertigung zu ihm ist nicht blos die des Richters, sondern des in Christo versöhnten Gottes; die Rechtfertigung selbst also ein Akt der freien, erbarmenden Liebe, hinwiederum aber kein Akt der Willkür, sondern einer Gnade, welche zugleich Gerechtigkeit ist. Es ist dieselbe Einheit göttlicher Liebe und Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit, welche sich in der objectiven Thatsache der Sühnung zum Heil der sündigen Menschheit mit sich selbst vermittelt hat, und die nun an dem einzelnen Menschen sich bethätigt. Das Resultat aber ist die Herstellung der Kindschaft, mithin des innigsten und heiligsten Liebesverhältnisses — und so verschwindet auch jeder Schein einer „Aeußerlichkeit."

Was den zweiten Tadel betrifft, so ist es wiederum wahr, daß die dem Menschen zugerechnete Gerechtigkeit nicht eine ihm in-

härirende, sittliche Qualität, nicht einmal das Gnadenwerk des h. Geistes im menschlichen Herzen ist, nicht „der Christus in uns", der übrigens vor der Rechtfertigung noch gar nicht vorhanden ist, sondern „der Christus für uns" ist es, der allein. Und so muß es auch sein, wenn anders die Rechtfertigung Wahrheit und Gewißheit haben soll. Aber nicht wahr ist es, daß das Verhältniß dieses Christus für uns zu dem Menschen ein äußerliches bleibe. Denn die göttliche Zurechnung ist weder eine wirkungslose noch eine willkürliche Beziehung; ersteres nicht, denn sie eignet dem Menschen ihr Object so an, als ob es dessen eigene That und Leistung wäre, letzteres nicht, denn sie hat zur Bedingung den (gottgewirkten) Glauben des Menschen, dessen Natur es ist, sein Object in sich hereinzunehmen (§. 74). Der Gläubige hat also den „Christus für uns", oder, was dasselbe, die Gerechtigkeit Christi zum Besitz, und dieser Besitz ist, weil objectiv und subjectiv vermittelt, ein selbsteigener, realer, ob gleich noch kein handgreiflicher oder wesentlicher Besitz. Es ist die Form des Besitzes, in der allein man ein Verhältniß besitzen kann, welches, als ein freies Geschenk der Gnade, nicht in der subjectiven Beschaffenheit des Besitzenden gründet. Und gerade diese Form des Besitzes ist auch der Grund, warum jenes Verhältniß zur unio mystica und dann auch zum Verhalten des Menschen wird *). — Auf derselben Verkennung des Wesens des Glaubens beruht auch der dritte Tadel, der im nächsten §. seine Erledigung findet, wobei wiederum nicht geläugnet werden soll, daß ein Mißbrauch, wie der bezeichnete, nicht blos möglich, sondern häufig zu beklagen ist. Aber dieß gilt von allen Erweisungen der Gnade Got-

---

*) Dieser Punkt ist übrigens vollständig erledigt durch Marheinecke's schlagende Recension der Möhler'schen Symbolik in den Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, Jahrg. 1833. Bd. 2, und in der angef. Schrift von Lehmus. Auch Schneckenburger a. a. O. S. 49 hat das Richtige.

tes. Der Mensch kann sich jede derselben zum Gericht verwandeln; allein dieß ist kein Grund, den Geber zu schelten und die rechte Lehre davon zu tadeln.

§. 76.

Der Eintritt der Rechtfertigung ist **unmittelbar** begleitet von einer **durchgreifenden** Aenderung **der innern Stellung der menschlichen Persönlichkeit zu Gott.**

Diese Aenderung ist wie in der Natur des Glaubens, so in dem Wesen der durch ihn subjectiv bedingten Rechtfertigung, also in dem gegenseitigen Verhältniß beider begründet, und erklärt sich nur durch einen Rückblick auf §. 74.

Schon in der vorangehenden **Reue** hat der Mensch seine vermeintliche Gerechtigkeit mit allen ihren Ansprüchen aufgegeben und mit seiner ganzen, sündigen Vergangenheit gebrochen. In dem innern Selbstgericht hat er seine natürliche, gottwidrige Selbstheit verurtheilt und ist zum Verlangen nach Befreiung von der Schuld, aber auch von der Macht der Sünde hindurchgedrungen. Im **Glauben** hat er sich, gleichsam aus sich heraus gehend, nach der freien Gnade Gottes ausgestreckt und dieselbe mit seiner innersten Persönlichkeit umfaßt, hinwiederum aber in der empfangenen Vergebung die Selbstbezeugung dieser Gnade an sich selbst, die Aufnahme in die Gotteskindschaft erfahren. So ist der Glaube der entscheidende Wendepunkt in seinem innern Leben geworden; er ist die **große ethische That der Umkehr aus der alten natürlichen Gottentfremdung zu dem Gott des Heils**, eine wesentlich neue Richtung des menschlichen **Ich's**. Sich selbst in seiner Natürlichkeit und Heillosigkeit aufgebend, hat der Gläubige für die **Gnade** Gottes **sich aufgeschlossen und sie, sie allein** — zum **Ziel** und **Centrum** seines Verlangens und Begehrens gemacht. Unmittelbar in und mit dem Akte des Glaubens ist diese durchgreifende Aenderung der innern Stel-

lung des Menschen gegeben; sie folgt nicht erst aus dem Glauben, sie kommt nicht erst durch die erlangte Rechtfertigung hinzu: sie ist seine eigene Bewegung, in der er sich selbst vollzieht und vollendet. — Eben deshalb aber, das läßt sich schon hier erkennen, wird dieser Glaube auch das Prinzip einer neuen Lebensthätigkeit des Menschen werden; die Reception der Liebe Gottes in Christo, die sein Wesen ist, und die Erfahrung, die er von dieser Liebe in der Rechtfertigung macht, wird nicht ohne aktive Erwiederung derselben bleiben.

Letzteres folgt jedoch nicht mit gleicher Unmittelbarkeit, wie jene neue Richtung auf Gott, aus seinem Wesen. Denn immer ist doch der Glaube an sich receptiver, hingebender, nicht schöpferischer Natur; das Hinnehmen, nicht das Geben ist sein Wesen. Aber es setzt sich auch hier jenes dialektische Verhältniß fort (§. 67), vermöge dessen jede durch die Gnade herbeigeführte Stufe des Heilswegs das Medium für eine vollere und wesenhaftere Mittheilung derselben Gnade an den Menschen und dadurch der Uebergang zu einer neuen, relativ höheren Stufe wird. G o t t v e r g i b t nicht, ohne zu g e b e n, und gerade die im (geistgewirkten) Glauben empfangene und erfahrene Vergebung wird das Mittel zum Empfang der (neuen) Gabe. Daraus erklärt sich der weitere Fortschritt, um den es sich uns handelt. Ist nämlich kraft des rechtfertigenden Glaubens die menschliche Persönlichkeit in der bezeichneten Weise Gotte zugekehrt und aufgeschlossen, so kann sich nunmehr der h e i l i g e G e i s t, d e r G e i s t C h r i s t i, reicher und tiefer als zuvor derselben einsenken *); er kann, vom Glauben aufgenommen, einerseits die in der Rechtfertigung empfangene Vergebung und Gotteskindschaft dem selbstbewußten Ich besiegeln, andrerseits durch dieses hindurch das ganze g e i s t i g e W e s e n des Menschen bis in seinen Grund hinein durchdrin-

---

*) Vgl. die Unterscheidung in der letzten Hälfte des §. 74. S. 162.

gen *), damit aber das geistliche Leben, welches die Taufe in diesen Grund eingepflanzt hat, dergestalt entwickeln und in das bewußte Willensleben einführen, daß es zum herrschenden Prinzip der Person des Gläubigen wird. Es ist dieß also eine, durch die Rechtfertigung aus dem Glauben vermittelte, Vertiefung der conversio, eine Erfüllung des Glaubens mit positiven Gnaden- und Lebenskräften, eine Potenzirung der §. 73 beschriebenen Wirkung der (Kinder-) Taufe. Wir könnten sie im Unterschied von letzterer die persönliche Wiedergeburt nennen, weil in ihr eine neue Person geschaffen, oder genauer, der neue Mensch, den die Taufe gezeugt hat, ausgeboren wird; ausgeboren, das will sagen, zur Reife gebracht, zur vollen Lebenskräftigkeit und Selbstständigkeit entwickelt. — Diese Neugeburt fällt der Zeit nach mit der Rechtfertigung zusammen; sie ist das subjective Correlat des Vorgangs, der in dem Momente eintritt, wo der bußfertige Glaube zur wirklichen Ergreifung der Gnade Christi fortgeschritten ist, — so jedoch, daß letztere die innere Voraussetzung für jene bildet. Denn ohne die Erfahrung des Glaubens von der rechtfertigenden Gnade kommt die persönliche Neugeburt aus dem Geiste Christi nicht zu Stande: Glaube und Rechtfertigung sind die Bedingungen für ihr Zustandekommen; aber auch umgewandt: ohne diese wiedergebärende Geisteswirkung wird der rechtfertigende Glaube nicht zum wirksamen und energischen Lebensprinzip.

Obwohl, wie jede Geisteswirkung durch's Wort vermittelt, bleibt die Genesis dieser neuen Geburt doch ein Mysterium für den, der sie erlebt, weil sie eine schöpferische Geisteswirkung ist, die, wie wir sagten, bis hinein in das Centrum des menschlichen Wesens, bis dahin, wo Natur- und Personleben geheimnißvoll verknüpft sind, reicht. Und eben daraus läßt es sich wenigstens ahnen, wie sie den in der Taufe gesetzten neuen

---

*) Vgl. über das Verhältniß des Ich's zur Natur §. 70. S. 115.

Lebensanfang zur Auswirkung bringt. Aber der Hergang selbst bleibt ein Räthsel. Nur die vollendete Thatsache tritt in das Licht des Bewußtseins, und wird dem Christen ein Gegenstand des Dankes und eine Mahnung zur heiligen Treue gegen eine so intensive Gnadengabe.

Ihr Resultat aber ist eine höhere Stufe der Lebens- und Liebesgemeinschaft des Gläubigen mit Christo und in Christo mit dem Vater und dem heiligen Geiste; eine gegenseitige Gemeinschaft, die eben so realer als centraler Art ist. Eine centrale nennen wir sie, weil in dem Centrum des menschlichen Lebens, dem Herzen wurzelnd, eine gegenseitige nennen wir sie, weil nicht nur der Geist Christi in dem Wiedergeborenen wirkt und lebt, sondern dieser auch seinerseits, von ihm ergriffen und zur wahren Freiheit befreit, ein selbstständiges Leben in Christo lebt: ein persönlicher Wechselverkehr in liebender Mittheilung und Hingebung, vermöge dessen dem Christen Alles zu eigen wird, was Christi ist und Christus sich theilnehmend aneignet, was des Christen ist — ein Widerspiel der communicatio idiomatum; aber auch eine wesenhafte, weil sie Gemeinschaft nicht blos des göttlichen, sondern auch des menschlichen Geistes Christi, Einigung seines gottmenschlichen Lebens und Wesens mit dem des Menschen ist: unio mystica.

Ihrer göttlichen Seite nach ist diese Lebensgemeinschaft nichts anderes als die wirksame Immanenz Christi in dem Gläubigen, ihrer menschlichen Form nach aber ist sie Liebe, Liebesleben im Glauben, und zwar nicht nur receptive, sondern sich aktualisirende Liebe, Gegenliebe, wie aus der Genesis derselben erhellt. Denn entstanden ist sie aus der mittelst des Glaubens angeeigneten unendlichen Liebeserbarmung Gottes in Christo, und diese Gottesliebe, nachdem sie durch den heiligen Geist zur Erfahrung des Menschen geworden ist, wendet sich zu dem Quell zurück, aus dem sie stammt. Der

gerechtfertigte Gläubige kann nicht anders, als den lieben, der ihn zuerst geliebt hat: das ist für ihn eine Nothwendigkeit; aber keine äußerlich gesetzliche, erzwungene, sondern eine innerliche, aus dem Drang des erneuerten Herzens hervorgehende, eine ethische Nothwendigkeit, mithin Freiheit, die wahre, göttliche Freiheit.

Sofern nun jenes neue Leben Gabe und Gnade Gottes ist, ist es in sich vollendet, aber als gottgewirktes, menschliches Leben muß es sich geschichtlich entfalten, vom Centrum aus die ganze Peripherie durchdringen und allen Seiten des menschlichen Daseins, allen gottgeordneten Lebensverhältnissen verklärend sich einbilden; es muß sich als wirksame Lebenskraft bethätigen. Dazu hat es wie die göttliche Bestimmung so den innern Trieb in sich. Diesen Prozeß nennen wir die Heiligung (die fortgesetzte Erneuerung).

Die Heiligung liegt in sofern mit der Bekehrung auf Einer Linie, als sie eine Gnadenwirkung des h. Geistes in dem Menschen ist, unterscheidet sich aber von ihr wie das höhere Stadium von dem niedrigern. Denn während es sich bei der Bekehrung darum handelte, den unter die Sünde geknechteten Menschen erst dem Einflusse des heil. Geistes aufzuschließen und den Punkt zu gewinnen, wo das rechtfertigende Urtheil Gottes ihn in das Gnaden- und Kindesverhältniß zu sich versetzen konnte, so bethätigt sich hier die auf Grund dieses Verhältnisses erneuerte Person des gerechtfertigten Gläubigen in dem Gebrauch der ihr geschenkten Gnaden- und Geisteskräfte und wirkt also zu der fortschreitenden Bewegung selbstthätig mit, weshalb auch die Erscheinungsformen derselben in Verstand und Wille hier einen zwar analogen, aber höheren Charakter an sich tragen, als dort auf dem Gebiete der Bekehrung.

Demungeachtet bleibt die einmalige Rechtfertigung die währende Grundlage für diesen Prozeß der Heiligung und der rechtfertigende Glaube das permanente Prinzip der-

selben. Die Rechtfertigung tritt nicht etwa mit der Zeit als verschwindendes Moment hinter sie zurück, sie kann und darf nie zur Bedeutung eines blosen Durchgangspunktes für die Heiligung herabgesetzt werden — und zwar schon deshalb nicht, weil letztere nie eine solche Höhe und Vollkommenheit erreicht, daß der Christ auf sie seinen Gnadenstand vor Gott bauen könnte; sein Gnadenstand beruht vielmehr fort und fort auf demselben Grundverhältniß, welches die Rechtfertigung hergestellt hat. Sobald der Mensch diesem Verhältniß entfällt, ist er aus der Gnade gefallen. Der Glaube aber ist die fortwährende Vermittlung dieses Verhältnisses und eben deshalb auch der Heiligung, die an demselben Verhältniß ihre Lebenswurzel hat. Denn wie es der Glaube ist, der einerseits der menschlichen Persönlichkeit die neue Richtung auf die Gnade Gottes in Christo gibt und diese (in der Rechtfertigung) ergreift, andrerseits (in der Wiedergeburt) der menschlichen Persönlichkeit die sich mittheilenden Gnaden- und Lebenskräfte Christi vermittelt: so behält er auch diese Bedeutung für den ganzen Verlauf des christlichen Lebens, m. a. W. der Glaube ist und bleibt das Centralorgan, welches eben so das Gnadenverhältniß zu Gott immerzu festhält, als die Lebensmittheilung Gottes an uns aufnimmt und in's Leben einführt: die stetige Vermittlung zwischen der in sich vollendeten zugerechneten Gerechtigkeit und zwischen der successiv reifenden Lebensgerechtigkeit. Verliert er diese Stellung, so versiegt und verkümmert das neue Leben, wie ein Bach, der von seiner Quelle losgetrennt, wie ein Baum, dem die Wurzeln abgeschnitten sind. Das neue Leben ist ja, wie wir sahen, ein Leben in Gemeinschaft der göttlichen Liebe, die menschliche Liebe immer nur Wiederschein und Erwiederung der erbarmenden Gottesliebe: an sie muß sich daher Glaube fortwährend halten, aus ihr immer auf's neue schöpfen, soll anders der Mensch in dem angefangenen guten Werke bestehen und wachsen. Und so

bleibt denn wie die einmalige Rechtfertigung die objective Basis unseres Heils, so der rechtfertigende Glaube das subjective Prinzip für den Anfang und Fortgang der Heiligung.

Schriftbeweis. Die drei Momente, die unser §. begrifflich unterscheidet, um ihr inneres, dialektisches Verhältniß aufzuzeigen, nämlich 1) die in und mit dem rechtfertigenden Glauben gesetzte Bewegung des menschlichen Geistes, welche ihr Ziel in der Wiedergeburt erreicht (regeneratio); 2) die dadurch bedingte Lebensgemeinschaft zwischen Christo und dem Gläubigen (unio mystica), und 3) das darin begründete und angelegte Verhalten des Gläubigen (renovatio sive sanctificatio) — diese drei Momente treten weder in der Schrift noch in dem kirchlichen Bekenntniß so wie in unserer Darstellung auseinander, wie sie denn auch in der That zeitlich zusammenfallen; die Scheidung ist nur für die wissenschaftliche Entwicklung, für diese aber schlechterdings nothwendig, weil nur dadurch die Thatsache des christlichen Bewußtseins, daß in und mit der Rechtfertigung aus dem Glauben eine durchgreifende innere Erneuerung eintritt, richtig und vollständig erklärt werden kann. Um diese, praktisch wichtige, durch Schrift und Erfahrung bezeugte Thatsache handelt es sich.

1) Glaube und Wiedergeburt.

Die erste Aussage uns. §. über das im rechtfertigenden Glauben gesetzte ethische Verhalten, ergibt sich aus dem Wesen des Glaubens und hat daher ihren Schriftbeweis in §. 74. Eben deshalb, weil der Glaube als das die Gnade Gottes in Christo ergreifende Organ zugleich diese ethische That ist, wird er auch Prinzip eines neuen Lebens im Menschen. Letzteres bezeugt die Schrift im Allgemeinen, wenn sie das Zusammensein des Glaubens und seiner Wirkungen oder des Glaubens und der Liebe ausspricht, und zwar so, daß sie das Verhältniß beider als das der Ursache und der Wirkung bezeichnet, z. B. Kol. 1, 4. 1 Thess.

1, 3: ἔργον τῆς πίστεως, 2 Thess. 1, 3. 4. 1 Tim. 1, 5: ἀγάπη ἐκ . . πίστεως, insbes. Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, vgl. 2 Pet. 1, 5: ἐπιχορήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν u. s. w. — oder wenn sie sagt: „kraft des Glaubens sind wir in Christo, leben wir in Christo", Galat. 2, 20. Dennoch läßt sich aus dem Wesen des Glaubens allein das neue Leben des Christen noch nicht ableiten, am wenigsten in der Art, wie es gewöhnlich geschieht: der rechtfertigende Glaube erzeuge aus sich die Liebe und diese aus dem Glauben geborene Liebe wirke die Heiligung. Denn zwar ist es richtig, daß der Glaube die (subjective) Vermittlung bildet, für das neue Leben in der Liebe, keineswegs aber ist er der schöpferische Quell desselben, sondern dieß ist nach der Schrift der h. Geist, der Geist Christi: πνεῦμα ζωῆς· τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν Joh. 6, 63. Joh. 3, 6. Röm. 8, 9 u. 10. Vgl. die alttestl. Stellen Ezech. 36, 26. 27. Der Empfang dieses Geistes tritt nach der Lehre des Apostels, die wir hier zunächst im Auge haben, zwischen die Rechtfertigung aus dem Glauben (die adoptio) und zwischen das neue Leben in die Mitte; der rechtfertigende Glaube aber ist das menschliche Organ wie für die Rechtfertigung, so für diese göttliche Geistesmittheilung und in sofern das Medium für das neue Leben.

Der Schriftbeweis dafür liegt in Folgendem vor: Röm. 5, 1 ff. heißt es: „Als durch den Glauben Gerechtfertigte stehen wir im Friedensverhältniß (εἰρήνη) zu Gott = Kindschaftsverhältniß (Ephes. 2, 14. 15), und haben zugleich die gewisse Hoffnung der künftigen Verklärung, v. 2. 5. Diese Gewißheit wird uns verbürgt durch die Thatsache, daß die Liebe Gottes, d. h. die Liebe Gottes zu uns, nicht unsere Liebe zu Gott (wogegen v. 8), ausgegossen ist in unseren Herzen, v. 5. Das erfahrungsmäßige Bewußtsein dieser Liebe ist das Fundament jener Hoffnung. Gewirkt aber ist dieses Bewußtsein, „ausgegossen ist diese Liebe in uns durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist" v. 6b.

Die Gabe dieses Geistes setzt also den Glauben und die durch Christum vermittelte Gotteskindschaft als bereits vorhanden voraus, denn eben letztere wird uns von dem Geiste bezeugt. — Galat. 3, 2. 3. 5 erinnert der Apostel seine Leser, daß sie den heil. Geist empfangen haben durch die Predigt vom Glauben, und setzt dann v. 14 auseinander, daß, wer an Christum glaubt, durch diesen seinen Glauben das verheißene Gut, nämlich den heil. Geist empfange*). Galat. 4, 4—6 stellt er neben einander: die Sendung des Sohnes Gottes im Fleisch zur Herstellung der Gotteskindschaft, und die Sendung des Geistes des Sohnes in die Herzen derer, welche (durch den Glauben an Christum 3, 24—26) der Gotteskindschaft theilhaftig geworden sind, zur Bezeugung und Besieglung derselben; v. 6: *ὅτι* (weil) *δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν* u. s. w. **). Eben so Röm. 8, 15 ff.: Das Getriebensein vom Geiste Gottes ist das Zeugniß der Gotteskindschaft; „denn ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, sondern das *πνεῦμα υἱοθεσίας*", was nicht heißt: den Geist, der die Kindschaft wirkt, sondern den Geist, der ihr eignet, nach dem flgd.: der Geist, der sie, die bereits vorhandene, dem menschlichen Geiste vergewissert, v. 16. Vgl. Röm. 8, 9 u. 10: *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ πνεῦμα ζωὴ κτλ.* Der Besitz des Geistes Gottes = des

---

*) Vgl. Meyer und Hofmann.

**) Ueber den Begriff der Gotteskindschaft vgl. §. 68. S. 13 u. Philippi zu Röm. 8. S. 302. 303.

***) Ganz richtig Meyer: Die *υἱοθεσία* ist, wenn der h. Geist gegeben wird, schon vorhanden, nämlich durch den Glauben, und die Rechtfertigung eingetreten; vgl. Philippi: „die Geistesmittheilung setzt die Adoption voraus."

Geistes Christi ist das charakteristische Kennzeichen (nicht der Grund) der Zugehörigkeit zu ihm. Der Grund liegt im Glauben; durch den Glauben werden wir Christi, davon ist die Folge, daß wir des *πνεῦμα Χριστοῦ* theilhaftig sind, in seinem *πνεῦμα* aber ist Christus selber dergestalt in uns wohnend und wirkend, daß er das Leben unseres Geistes wird. Dieß der Zusammenhang der apostolischen Gedanken.

Daß hiernach die donatio spir. s. den Glauben voraussetzt, während derselbe selbst schon vom heil. Geiste durch das Wort gewirkt ist (§. 74), wird kein Kenner der Schrift für einen Widerspruch achten; es gilt hier die Regel Mtth. 13, 12: „Wer da hat, dem wird gegeben daß er die Fülle habe", auch liegt der Unterschied zwischen beiderlei Wirkungsweisen des Geistes am Tage. Die Mittheilung selbst aber, als wirksame gedacht, oder was dasselbe, die primäre Wirkung dieses sich mittheilenden Geistes Christi in dem Gläubigen, nennen wir im Unterschied von der *ἐπιστροφή* und *μετάνοια* — Wieder- oder Neugeburt, denn ihr Resultat wird bezeichnet als *καινότης πνεύματος* Röm. 7, 6, als *καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4, als *καινὸς ἄνθρωπος* Eph. 4, 24, vgl. Eph. 2, 10. 2 Kor. 5, 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.*

Den Ausdruck „Wiedergeburt", verwendet der Apostel allerdings vorzugsweise für die Taufe (Tit. 3, 5), und mit Recht; denn in ihr, sofern sie Proselytentaufe ist, fallen alle die genannten Momente zusammen. Aber die angef. Stellen aus dem Galater- und Römerbrief, sodann 1 Pet. 1, 3. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ* und Jak. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας,* die keine ausschließliche Beziehung auf die Taufe haben und jedenfalls auf die Kindertaufe keine Anwendung finden, weil es sich bei ihnen um eine durch das Wort vermittelte Geisteswirkung auf Erwachsene handelt, — diese und andere Stellen wie 1 Kor. 4, 15. Kol. 3, 10. 1 Pet. 1, 2. 3

berechtigen uns, den Begriff der Wiedergeburt auch hier anzuwenden. Wiedergeburt aber ist mehr als Bekehrung: nicht blos Wirkung auf die Persönlichkeit, sondern: Einzeugung wesentlichen, göttlichen Lebens (σπορὰ ἄφθαρτος). Das Verhältniß dieser mittelst des Wortes gewirkten Wiedergeburt zu der, welche die Kindertaufe setzt, hat die Schrift der theologischen Combination zu bemessen überlassen. S. uns. §. Sollte der zwiefache Gebrauch desselben Wortes bedenklich erscheinen, so könnten wir hier statt regeneratio auch renovatio setzen, was gleichfalls schriftgemäß wäre*).

2) Die hiemit eintretende Lebensgemeinschaft zwischen Christo und den Gläubigen bezeichnet die Schrift, wie schon aus den obigen Anführungen erhellt, einerseits durch: Christus in uns, näher: der heil. Geist, der Geist Christi wohnt, lebt in uns Röm. 10, 9. 2 Kor. 3, 17. 13, 3; Christus wohnt durch den Glauben in unsern Herzen Ephes. 3, 17. Röm. 10, 10. Galat. 2, 20 a, und mit dem Sohne der Vater Joh. 14, 23; — andrerseits: wir in Christo, Röm. 8, 1. 14, 7. 8, *εἶναι ἐν Χριστῷ* Röm. 16, 11, Galat. 2, 20 b und a. a. O.; beides zusammengefaßt: Galat. 2, 20. Röm. 6, 8 *ζωὴ σὺν Χριστῷ, συζῆν αὐτῷ,* 2 Tim. 2, 11, insbes. 1 Kor. 6, 16. 17: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν,* vgl. Ephes. 5, 30. 32 das Bild der Ehe, insbes. Joh. 14, 20. 17, 21: „Ich in meinem Vater, ihr in mir, ich in euch", am tiefsten Joh. 15, 4—7 in dem Gleichniß vom Weinstock und den Reben; die Frucht davon: *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* 2 Pet. 1, 4; also eine gegenseitige, wesenhafte Gemeinschaft, wie der §. sie beschreibt.

3) Dieses, den Gläubigen bleibend einwohnende und sie

---

*) Vgl. §. 68. S. 17; sodann Martensen: Die christl. Taufe, S. 54. 68, desselben Dogmatik §. 254, mit dessen Ansicht hier die unsrige im Wesentlichen zusammentrifft.

durchdringende *πνεῦμα Χριστοῦ* — so schreitet der apostolische Gedankenzusammenhang weiter fort — wird dann zur treibenden Kraft ihres ganzen Lebens, Röm. 8, 14 *πνεύματι ἄγονται*, es wirkt das *ζῆν πνεύματι* Röm. 8, 10. Galat. 5, 25 [a], das *φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος* Röm. 8, 6, das *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4. 13 vgl. Galat. 5, 25 *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*, worin dann auch schon die Mannigfaltigkeit der Aeußerungen des neuen Lebens mitbegriffen ist, die *καρποὶ τοῦ πνεύματος*, deren erste und schönste die Liebe ist: Galat. 5, 22. Ephes. 5, 9. Kol. 3, 12. 14. 1 Kor. 13. Diese Liebe ist allerdings schon implicite im Glauben enthalten, wird aber doch erst durch Vermittlung des Geistes aus ihm geboren, und wird so zum Prinzip der guten Werke.

Etwas anders stellet sich das Verhältniß aller dieser Momente bei Johannes. Er schaut sie nach seiner Weise in centraler Einheit. Wie sein tiefbedeutsames *ζωή* Alles das in sich faßt, was sich bei den Andern in den Begriffen Rechtfertigung, Leben und Seligkeit explicirt, so fällt ihm auch Glaube und Wiedergeburt zusammen, 1 Joh. 5, 1: *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Diese Neugeburt aus Gott bildet das Centrum seiner Betrachtung; in ihr ist unmittelbar auch schon die Liebe enthalten, ja die Liebe wird geradezu mit dem neuen Leben identificirt. Sie ist nicht nur das Merkmal desselben 1 Joh. 3, 14. 15, sie ist dieses Leben selbst, seine Bewegung, sein Wesen; denn die Liebe ist, nach Johannes, Gott, Gott in seiner Offenbarung und Selbstmittheilung, die menschliche Liebe nur die von dem Feuer der göttlichen entzündete Flamme, der Widerstrahl dieser wesentlichen Gottesliebe, vgl. 1 Joh. 4, 7. 8. 16: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ*, also Liebesgemeinschaft = Wesensgemeinschaft. Dennoch unterscheidet auch Johannes erstlich Glaube und Liebe, sodann göttliche und mensch-

liche Liebe wie Ursach und Wirkung 1 Joh. 4, 9—19, und betrachtet den heil. Geist als das beide mit einander vermittelnde Prinzip, wenn auch nicht so bestimmt wie Paulus.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir nicht nur sämmtliche Momente unseres §., sondern auch die innere Folge derselben, welche allerdings auch nach den angef. Stellen nicht als zeitliche Aufeinanderfolge gedacht sein will: vorerst die Herstellung des Gnadenverhältnisses zu Gott durch Glauben und Rechtfertigung; dann Mittheilung des Geistes Christi und Wiedergeburt; in Folge davon: volle Lebensgemeinschaft mit Christo und Bethätigung derselben — eines durch das andere vermittelt und alle folgenden durch das erste bedingt. Die Einsicht in diese Verhältnisse ist von praktischer Wichtigkeit für die Erneuerung und Heiligung, aber auch rückwärts für die Lehre von der Rechtfertigung, weil hieraus vollends klar wird, wie irrig jede Auffassung derselben ist, welche entweder Rechtfertigung und Heiligung, Glaubensgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit identificirt, oder beide auseinander reißt; irrig auch jede Auffassung, welche entweder die bereits vollendete Neugeburt zur Ursache der Rechtfertigung macht, oder diese nicht sofort in die Wiedergeburt (Erneuerung) ausgehen läßt.

Eben dieses schriftmäßige Verhältniß ist es, wofür die Lehre unserer Kirche den vollständigen Consensus darbietet, und zwar sie allein. Denn so einstimmig es zu allen Zeiten anerkannt war, daß der seligmachende Glaube an Christum sich auch in der Erneuerung und Heiligung bewähre: wie beides innerlich zusammenhängt, hat doch erst die lutherische Kirche, vermöge ihrer Einsicht in das Wesen der Rechtfertigung, klar erkannt. Gerade aus der scharfen Unterscheidung beider, erwächst ihr die Erkenntniß ihres unzertrennlichen Zusammenhangs.

Luther geht auch hierin voran; denn es ist sein Grundgedanke, daß in und mit der Rechtfertigung durch den Glauben der Mensch von neuem geboren werde. Er drückt dieß bald so

aus: „Der Glaube wandelt die Person, macht eine neue Person", bald so: „der heil. Geist verändert Grund und Boden des Herzens", immer aber entwickelt er beide Sätze in ihrer organischen Wechselbeziehung und in ihrer Rückbeziehung auf die Erlösung und Rechtfertigung. Die so erneuerte Person ist ihm dann der lebendige Quellpunkt des neuen Gehorsams, der Liebe, der guten Werke — Ausdrücke, von denen jeder häufig auch die andern beiden in sich schließt — diese ihre Gesammtäußerung aber eine naturwüchsige, und deshalb eben so nothwendig als frei. Nach seiner centralen Anschauungsweise faßt Luther alle diese Momente häufig in Eins zusammen, jedoch fast immer unter Andeutung ihrer innern Folge; während er anderwärts einzelne Seiten dieses Ganzen z. B. das Verhältniß von Glaube und Werken, oder Glaube und Liebe besonders hervorhebt.

Für die Art wie er die Erneuerung mit der Rechtfertigung, die subjective Seite mit der objectiven, verknüpft, ist besonders lehrreich seine Erklärung zu Joh. 14, 20: „Die Christen müssen diese zwei Stücke fassen als die höchsten und nöthigsten: wie wir in Christo sind und Christus in uns ist. Eins geht über sich, das andere unter sich; denn wir müssen zuvor in Ihm sein mit all unserem Wesen, Sünde, Tod, Schwachheit, und wissen (und glauben), daß wir vor Gott davon gefreit und erlöst und selig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir über uns und außer uns in ihn schwingen, ja ganz und gar ihm einverleibt und sein eigen sein, als die auf ihn getauft und sein heilig Sakrament darauf empfangen haben . . . das ist, sage ich, das erste Hauptstück, dadurch der Mensch außer und über sich in Christum fährt*). Darnach geht es wieder von oben herab: also wenn ich in Christo bin, also ist wiederum Christus in mir; ich habe mich

---

*) Vgl. vom Glauben §. 74. S. 178. 179.

sein angenommen und bin in ihn gekrochen aus der Sünde, Tod u. s. w., so erzeigt er sich wieder in dir und spricht: ich will in dir sein und Alles thun, was du thust u. s. w. . . . . Diese Kunst muß, setzt er hinzu, gelernt sein — im Glauben geübt und erfahren, daß wir zugleich schließen, daß wir in Christo sind, das ist, daß Er unser lieber Herr und Heiland ist, so für uns gestorben und wir durch seine Gerechtigkeit und Leben von Sünde und Tod erlöst sind; darnach auch, daß Er in uns sei und aus uns rede und wirke, was wir schaffen und thun in der Christenheit" u. s. w. Die Vermittlung ist also zwiefach: objectiv und subjectiv. — Die letztere Seite: daß Christus in dem Menschen ein Leben gewinnt und der Mensch erneuert wird zu einem Reben am Weinstock, führt dann Luther zu Joh. 15, 5 weiter aus: „Es muß nicht gemacht, sondern gewachsen Ding sein. . . Das geht so zu: Wenn ich getauft werde oder durch's Evangelium bekehrt, so ist der heil. Geist da und machet aus mir eine neue Kreatur, so jetzt ander Sinn, Herz und Gedanken kriegt, nämlich rechte Erkenntniß Gottes und Vertrauen zu seiner Gnade. Summa, Grund und Boden meines Herzens wird verneuert und geändert, daß ich gar ein neu Gewächs werde, gepflanzt in den Weinstock Christus und aus ihm gewachsen. Denn meine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinigkeit kommt nicht aus mir selbst, stehet auch nicht auf mir, sondern ist allein aus und in Christo, welchem du eingewurzelt bist durch den Glauben, gleichwie der Saft aus dem Stock in die Reben zieht, und bin nun ihm gleich und seiner Art, daß beide, Er und ich, einerlei Natur und Wesen sind, und ich in und durch ihn Früchte trage, die nicht mein, sondern des Weinstocks sind. Also wird aus Christo und dem Christen Ein Kuchen und Ein Leib. — Darnach aber, wenn das Herz also neu geboren ist in Christo, folgen auch Früchte, Bekenntniß des Evangelii, Werke der Liebe, Gehorsam" u. s. w. Bd. 50, 296. — In dieser Einen Stelle haben wir Luthers ganze Anschauung mit allen ihren Momenten:

Glaube, Wiedergeburt, unio mystica, Werke. — — Mehr explicativ ist das Verhältniß beider Gebiete bezeichnet Bd. 4, 68: „Der heil. Geist trägt die Erlösung aller Welt vor durch's Evangelium, er erleuchtet und entzündet die Herzen, daß sie es annehmen und glauben, daß Christus für sie gestorben sei, und zweifeln nicht, sie seien dadurch mit Gott versöhnt, daß er ihrer Sünden nicht mehr gedenke, sondern dieselben um Christi willen ihnen vergebe. Das ist die Heiligung oder Reinigung des Herzens durch den Glauben. Wo nun also Vergebung der Sünden durch den Glauben ist, daß, obgleich noch viel sündliches in uns bleibt, wir uns trösten des Sterbens und Auferstehens Christi: da folget eine andere Heiligung des Geistes, daß er auch unsere Leiber und Leben heiliget, . . und in uns einen neuen, rechten und herzlichen Gehorsam gegen Gott anhebt." Derselbe Gedanke nach der subjectiven Seite Bd. 8, 255: „Die beiden Stücke sollen bei einander sein bei einander bleiben: Zum ersten der Glaube, daß wir durch das Blut Christi von Sünden erlöst sind und Vergebung haben; zum andern, so wir solches haben, daß wir darnach andere Menschen werden und in einem neuen Leben wandeln", oder Bd. 4, 46: „Das weiß ich sehr wohl, daß der Glaube gute Werke thut; aber den Himmel aufthun und selig werden, das gehört allein dem Glauben zu. Das Hauptgut der Seligkeit muß ich zuvor haben. Wenn mir aber meine Sünden vergeben sind, der Himmel aufgethan und ich selig bin, so sage ich denn, man soll fromm sein u. s. w. Der Glaube fasset in Christo das Hauptstück unserer Seligkeit, Freiheit vom Gesetz und das ewige Leben; die Werke aber folgen dem Glauben."

Hieran schließen sich nun von selbst die klassischen Stellen, die eine, die wir bereits §. 74. S. 183. 184 angeführt haben, sodann die berühmte aus der Vorrede zum Römerbrief: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, und tödtet den alten Adam, ma-

chet uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken, und weiß weder, was Glaube noch gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viele Worte vom Glauben und guten Werken. — Glaube ist eine lebendige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß der Mensch tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welches der heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat. Also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden"; vergl. Bd. 14, 43. 57. 155, „Der Glaube richtet zuerst die Person zu, welche hernach die Werke thut", und insb. aus der herrlichen Predigt über den gedichteten Glauben Bd. 13, 267: „Das ist's nun, daß S. Lucas und Jakobus so viel von Werken sagen, daß man nicht hingehe und mache ihm einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase. Nein, der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen neu und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wird allda eine Verneuerung des ganzen Menschen; also, wenn ich vorhin einen Sünder gesehen habe, so sehe ich jetzt an seinem andern Wandel, am andern Wesen, am andern Leben, daß er glaube. Ein so hoch Ding ist's um den Glauben. Und also treibt der

heil. Geist (in der Schrift) auf die Werke, darum, daß sie sind Zeugen des Glaubens. Bei welchen man nun die Werke nicht spüret, da können wir bald sagen und schließen: Sie haben vom Glauben gehöret, aber es ist nicht zu Grunde gesunken. Denn willst du liegen in Hochmuth und Unkeuschheit, in Geiz und Zorn, und willst viel vom Glauben schwatzen, so wird St. Paulus kommen und sagen: Hörest du, Lieber: „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft und Thaten; es will leben und gethan sein und nicht mit Schwätzen ausgerichtet sein."

Beides, diese innere Nothwendigkeit und diese naturwüchsige Freiheit des dem Glauben durch Wirkung des heiligen Geistes entsprießenden Lebens (Gehorsam, Gerechtigkeit) hebt Luther an unzähligen Orten mit immer gleicher Energie hervor. Z. B. Bd. 13, 236: „Der Glaube ist Gottes Gabe und Gnade; darum ist er auch gar ein mächtig, thätig, geschäftig Ding, der den Menschen gleich verneuert und anderweit gebiert, und ganz in eine neue Weise und Wesen führt, also daß unmöglich ist, daß derselbe nicht sollte ohn Unterlaß Gutes thun. Denn so natürlich der Baum Früchte trägt, so natürlich folgen dem Glauben gute Werke. . Und gleichwie kein noth ist, dem Baum zu gebieten, daß er Früchte trage, also ist dem Gerechten kein Gesetz gegeben (1 Tim. 3, 9), ist auch kein Nöthigen dazu, daß er Gutes thue, sondern er thut's von ihm selber, frei und ungezwungen; gleichwie er (der Mensch) ohne Gebot von ihm selber schläft, isset, trinket, höret, redet, gehet und stehet. Wer nun diesen Glauben nicht hat, der ist ein unnützer Schwätzer von Glauben und Werken, weiß selbst nicht, was er sagt, oder wohin sich's zeucht." Oder Bd. 51, 301: „Das Gesetz ist nicht abgethan, daß es nimmer sei . . . aber der Gerechte (Gerechtfertigte) hat den heil. Geist und ein rein Herz, damit er Alles thut, was das Gesetz haben will. Nimm ein Gleichniß: Wenn ein Ding gehet, daß es gehen soll, darf

es Niemand treiben noch ihm heißen; der Sonne darf man kein Gesetz geben, daß sie leuchte und am Himmel laufe, noch dem Wasser, daß es fließe, noch dem Feuer, daß es brenne und leuchte, noch einem Baum, daß er grüne, wachse und Frucht trage, ist er anders gut; oder zwei und drei sind nicht schuldig, daß sie zusammen fünf machen; es ist schon gemacht Ding. Also auch hier: Ein Christ ist schon also gemacht, wie er sein soll, daß er nicht anders wollen noch thun kann, weil er den heiligen Geist hat, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten; darum du ihm so wenig gebieten kannst, fromm zu sein, als einem Manne, daß er ein Mann sei" u. s. w. Ebenso Bd. 12, 160.

Mit Vorliebe führt Luther dieselben Gedanken speziell in Beziehung auf die Liebe aus; z. B. Bd. 15, 37: „Wenn ich durch den Glauben erkenne, wie lieb mich Gott hat, daß er mir zu gut und zu meinem Heil seinen eignen Sohn hat vom Himmel heruntergesandt, ihn lassen Mensch werden und um meiner Sünde willen sterben lassen, auf daß mir, der ich hätte müssen ewig verdammt sein, geholfen würde, und mir alles mit diesem seinem Sohne geschenket habe, so, daß ich mich desselbigen und alles, was sein ist, rühmen darf, und drauf pochen und trotzen wider Sünde, Tod, Teufel, Hölle und alles Unglück: so ist es nicht möglich, ich muß ihn wiederum lieb haben und ihm hold sein, seine Gebote halten, und alles, was er nur haben will, mit Lust und Liebe thun. Da muß der Mensch ein freundlich, süßes Herz gegen Gott gewinnen; welches Herz bei sich alleine nicht kann bleiben, es muß heraus fließen, und sich frei auch wiederum in aller Dankbarkeit und Liebe erzeigen." Vgl. 4, 75. 7, 227 und die Predigt Luthers über 1 Joh. 4, 16, die zu den schönsten gehört, Bd. 19, 377: „Wenn ihr so in der Liebe bleibet, so seid getrost und gutes Muthes, gewiß, daß ihr ein göttlich Leben habt, ja Gott selbst in und bei euch ist und bleibet. Nicht also, daß man dadurch einen gnädigen Gott kriege, denn das

muß zuvor da sein durch den Glauben; sintemal solche göttliche Liebe Niemand hat noch vermag, denn wer durch Christum gerecht geworden, Vergebung der Sünden empfangen hat, und die Liebe Gottes erkennet und im Herzen fühlt, dadurch er entzündet werden muß, daß er auch wieder solche Liebe im Herzen schöpfe. — Von dieser Liebe, sagt Luther, daß sie der Quell aller guten Werke, die centrale Wurzel aller einzelnen gottgefälligen Thaten sei; unmittelbar mit dem Glauben gesetzt, „im Glauben und je zugleich mit dem Glauben“ (Bd. 20, 195 ff.). — Aber, fährt Luther 19, 312 fort: „Wenn sie nun aber faul werden und wollen keine Werke thun, gehen immer dahin unter dem Namen des Glaubens und werden ärger denn zuvor, dazu sagt der Apostel: Nein, es wird's nicht thun, ob es wohl wahr ist, daß wir durch den Glauben Alles haben und erlangen; aber wo wir nicht auch den Glauben scheinen lassen durch die Liebe, so wird es gewißlich nichts sein, sondern ein lauter falscher Traum vom Glauben, damit du dich selbst betrügest. Darum siehe auf deine Früchte, und wo die nicht rechtschaffen sind, so tröste dich nur nicht deines falschen Wahns vom Glauben und der Gnade.“

Dabei weiß Luther recht wohl, daß es mit diesem unserem Leben in Liebe und Gehorsam nur langsam und kümmerlich vor sich geht: „Es bleibt noch große Schwachheit auch in den Heiligen; ein Christ spricht: ich habe wohl angefangen, aber es will nicht fort; er ist noch schwach im Glauben, darum auch lässig in

---

*) Vgl. auch a. a. O. S. 385, von dem zweifachen Ruhm, den ein Christ haben muß: gegen Gott und gegen Menschen; gegen Gott ist sein Ruhm, daß er einen Heiland hat, durch welchen wir versöhnt sind; gegen Menschen, daß er den Nächsten herzlich und thätig liebt und sich recht gegen ihn halte u. s. w. Und diesen zweifachen Ruhm müssen alle Heiligen haben. Wer des letzteren entbehret, hat auch den ersteren nicht.

der Liebe; der Gehorsam noch unvollkommen; wir sind noch gebrechlich und thun nicht, so viel wir gern wollten; es muß immer das Bekenntniß bleiben, daß wir vor Gott Sünder sind" (vgl. §. 75. S. 266). „Deshalb, wenn es kommt zur Hauptfreudigkeit, dadurch ich vor Gott stehen soll wider meine Sünde, da wird mein Leben, Werk und Liebe nimmer genugsam sein, sondern ich muß einen andern Mann dazu haben, welcher heißt Christus, gesandt vom Vater zur Versöhnung für unsere Sünden. . . Das ist unser Grund und Eckstein, darauf unsere Zuversicht endlich und ewiglich steht. Darauf sind wir getauft und sollen darauf leben und sterben, Bd. 19, 387—390. Bd. 4, 42. 48. 50. 69.

So geht Luthers Lehre in ihren Anfang zurück. Sie stimmt nach Inhalt und Form mit uns. §. zusammen.

Daran schließt sich Melanchthon an. Er scheidet, besonders in der frühern Zeit, Rechtfertigung und Heiligung (die er in der Regel so bezeichnet: bona opera seu nova obedientia) eben so scharf wie Luther, um dann, gleich ihm, beide in die innigste Verbindung zu setzen. In den Loci drückt er sich so aus: Justificamur non propter nostra opera, p. n. dilectionem, dignitatem, sed sola fide; obedientia nostra necessario sequi reconciliationem debet. — Mens ignara reconciliationis aut contemnit Deum aut fugit iratum. Cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur spiritus s., qui excitat novos motus in corde congruentes legi Dei. C. Ref. XXI, 762. 765. Conf. Sax.: Semper in justificatione simul fit inchoatio novitatis. Häufig unterscheidet er auch beides als gratia et donum: jene die remissio peccatorum gratuita, diese die donatio spir. s., jene der gradus primus der evangelischen Freiheit, diese der gradus secundus cum primo conjunctus, a. a. O. 1039.

Ausführlicher und tiefer eingehend in dem trefflichen dritten

Art. der Apologie, 109—119. Die Grundstelle 109, 4: Quia fides affert spiritum s. et parit novam vitam in cordibus (im Deutschen: „ein neu Licht und Leben im Herzen wirkt"), necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus; postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, gratias agere, obedire *) — wird im folgenden sorgfältigst, unter genauer Bezeichnung der innern Folge der Momente, ausgeführt: evangelium, fides, remissio pecc., donatio spir. s., nova obedientia **); S. 111 der römischen Gegenlehre gegenüber, mit besonderer Rücksicht auf die Liebe: Non accipimus remissionem peccat. neque per dilectionem, neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide. Non possibile est Deum diligere, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. — Ita demum fit objectum amabile. Profitemur igitur, quod necesse sit, inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem. Et complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa opera bona. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint. . . Immo addimus, quod impossibile sit, dilectionem Dei, etsi exigua est, divellere a fide, quia per Christum acceditur ad Patrem, et accepta remissione vere jam statuimus nos habere Deum, h. e. nos Deo curae esse, invocamus, gratias agimus, diligimus, sicut Johannes docet: *Nos* diligimus eum, quia *prior dilexit nos,* videlicet quia dedit pro nobis Filium et remisit nobis peccata. Ita significat, praecedere

---

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieses postquam jenem simul nicht widerspricht; ersteres bez. die innere, dialektische Folge, letzteres die Gleichzeitigkeit.

**) Auch die Concf. sagt: Inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam.

fidem, sequi dilectionem p. 112. Und im deutschen Text: „Der Glaube ist ein solch neu Licht, Leben und Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn und Muth verneuert, einen andern Menschen und neue Kreatur aus uns macht." Ebd. „Wo er ist und dieweil er da ist, gebiert er gute Frucht." Vgl. Art. XX. In dieser Form ist die Lehre kirchlich geworden.

Der Majoristische Streit konnte daher nur den Erfolg haben, daß einerseits der Artikel von der Rechtfertigung auf's schärfste von aller Einmischung der Werke verwahrt, andrerseits die Unzertrennlichkeit derselben vom Glauben (Concf. III, 529: Fides vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat), näher ihre Nothwendigkeit auf's bestimmteste ausgesprochen und der Sinn, in welchem diese Nothwendigkeit zu behaupten, und in welchem sie abzuweisen sei, auf das genaueste festgesetzt wurde; was aber die Hauptsache ist, es wurde diese Nothwendigkeit mit Luther als eine freie, im Glauben begründete, ethische Nothwendigkeit bezeichnet, aber hinwiederum diese Freiheit der blos subjectiven Willkür entnommen. Concf. Art. IV *).

---

*) Der Begriff der guten Werke wird symbolisch und dogmatisch so bestimmt: bona opera sunt actus hominum regeneratorum liberi, per gratiam sp. s. renovantem, ad praescriptum legis divinae. Sie sind die innern und äußern Akte des Gerechtfertigten, welche an dem heiligen in ihnen wirkenden Geist ihr objectives, an der aus dem Glauben geborenen Liebe ihr subjectives Prinzip, und an dem göttlichen Gesetz ihre Norm haben. Was diesen Akten den ethischen Werth verleiht, vermöge dessen sie gute Werke sind, ist die Gesinnung der Person, aus der sie hervorgehen, die fides. Da aber die Person des Gerechtfertigten selbst noch nicht ethisch vollkommen ist, so sind es auch ihre Aeußerungen noch nicht (opera nostra non sunt perfecta), mithin diese um ihrer selbstwillen noch nicht vor Gott wohlgefällig: sed placent Deo, quia persona propter mediatorem Deo re-

Die DD. geben nichts Neues mehr, sie reproduciren nur diese Bestimmungen in dem Abschnitt de bonis operibus, der sich bei ihnen — wenigstens bei den älteren an den von der Rechtfertigung anschließt. M. Chemnitz III, (23). Gerhard VII, 242. 244. Fides est vita spiritualis animae; jam vero ubicunque est vita, ibi exserit se per vitales operationes; ebd. VIII, 1: quamvis fide sine operibus justificemur ac proinde a foro justificationis bona opera sint sejungenda: tamen vera illa et viva fides, per quam justificamur, non est sine operibus, cum beneficia justificationis et sanctificationis indissolubili nexu sint conjuncta. Daher die gewöhnliche Formel:

---

conciliata est. Apol. III. Chemnitz III, 47. 48. — Die Hauptbestimmungen der Concf. über die Nothwendigkeit der bona opera sind diese: sunt necessaria ratione mandati et ordinis divini. Diese Nothwendigkeit ist aber nicht im Sinne eines Zwangs gemeint, sondern so: quod vere bona opera sponte, — libero spiritu ab iis quos Filius Dei liberavit fieri debeant. — Diese (freie) Nothwendigkeit der bona opera wird dann S 630 weiter dahin bestimmt, negativ: sie sind nothwendig nicht zur Erhaltung der Rechtfertigung und der Seligkeit (dazu ist der Glaube das alleinige Mittel 631), wohl aber nothwendig in sofern, als durch vorsätzliche Sünden und böse Werke Glaube, Gerechtigkeit und Seligkeit verloren werden, S. 630 (die tieferen Bestimmungen folgen dann Art. VI). Vgl. Schlüsselburg Catal. haer. VII. Chemnitz Loci III, 47 ff.; die genauen Bestimmungen bei Musäus Praelectiones in Form. Conc. Ueber den geschichtlichen Hergang s. Mein: Bekenntniß der luth. Kirche; und Frank: Theologie der Concf. 2, S. 149 ff. — wo auch die vortreffliche Stelle von Chemnitz: Necessaria igitur sunt bona opera non tantum ut fiant, sed ut spiritu libertatis fiant. In scriptura enim non repugnant necessarium et voluntarium, sed conjunguntur liberalis servitus et voluntaria necessitas, et e contra libertas in charitate serviens et spontanea voluntas necessitate mandati divini ad obedientiam obligata. — Ebd.

Fidem quidem solam justificare, interim tamen non esse solam (solitariam). Und Quenstedt III, 621: Regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent *).

Dieß führt uns noch auf Begriff und Anordnung einzelner Momente der Heilsordnung, die sich erst bei den späterren DD. von Quenstedt an findet. Sie stellen folgende Reihenfolge auf: regeneratio et conversio (justificatio), unio mystica, renovatio sive sanctificatio, bona opera. Aber ihre Bestimmung der beiden ersten ist sehr unbestimmt; denn nicht nur brauchen sie jedes von beiden bald im weiteren Sinne, wornach sie das Ganze des darzulegenden Vorgangs, also auch Rechtfertigung und Heiligung, einschließen, bald im engeren, wornach sie die innere Umwandlung bezeichnen sollen, welche der Rechtfertigung und Erneuerung vorangeht, sondern sie identificiren beide Begriffe selbst dergestalt, daß sich kaum mehr ein Unterschied erkennen läßt. Nicht einmal wie zwei Seiten eines und desselben Begriffs werden sie unterschieden; denn wenn auch die regeneratio vorzugsweise als die donatio fidei (und damit des Anfangs des geistlichen Lebens) durch den heil. Geist bezeichnet wird, so fällt doch dasselbe wesentlich auch in die conversio, in der zugleich die auf

---

231. 237 ausführliche Mittheilungen über die vielbesprochene, subtile Frage: de praesentia operum bonorum im Moment der Rechtfertigung.

*) Eine Stelle, die allein schon hinreicht zur Widerlegung der von Heppe 2, 301 ff. aufgestellten Behauptung: der Unterschied zwischen der „altprotestantischen" (der sogen. melanchthonischen) Dogmatik und der durch die Concordienformel bedingten „lutherischen" bestehe darin, daß nach ersterer Rechtfertigung und Heiligung gleichzeitig (simul) statt fänden, nach letzterer die Heiligung erst hinterdrein komme!

Seite des Menschen vorgehende Bewegung mitbegriffen wird (conv. intransitiva), und so reducirt sich der Unterschied fast nur darauf, daß der Ausdruck regeneratio auf Kinder und Erwachsene seine Anwendung findet, conversio hingegen blos auf Letztere; daher: regen. fit per verbum et sacramenta, convers. per verbum solum. Wieder etwas anders Hollaz, der die Ordnung umkehrt *). So verfließt eins in's andere. Wir greifen daher um so lieber zu der älteren Lehrweise, wie wir sie bei Luther, Melanchthon und in den Bekenntnissen finden, zurück, als dieselbe den schriftgemäßen Begriff der Wiedergeburt zum Rechte kommen läßt **) und weisen derselben demnach ihre Stelle zwischen der Bekehrung und Heiligung an. Da bezeichnet sie dann den innern Vorgang, welcher den Eintritt des Glaubens zur Voraussetzung hat, mit der Rechtfertigung zeitlich zusammenfällt und der Grund der unio mystica u. s. w. ist ***). So gefaßt berührt sich ihr Begriff ganz nahe mit dem der renovatio (im weitern Sinn): actus, quo novus homo secundum suam latitudinem i. e. ipsas vires spirituales, absolutionem et donum habituale (datio spir. s.), quo supprimatur dominium peccati, produci-

---

*) S. Baier Comp. th. 523 ff. und die nähern Nachweise bei Schmid: Dogmatik §. 46.

**) Schneckenburger a. a. O. 13 u. 20 hält die ganze spätere Lehrweise, welche die Wiedergeburt der Rechtfertigung vorordnet, für eine unter pietistisch-reformirten Einflüssen entstandene Verderbung der ächt-lutherischen; was jedenfalls zu viel gesagt ist, weil jene Lehrweise sich schon bei Calov findet.

***) Der Sache nach meint es Chemnitz ganz so, wenn er III, 76 sagt: Cum hac reconciliatione (per fidem) conjuncta est donatio spiritus s., qui cor renovat, ut incipiat etc. und Gerhard: VII, 244: Fide amplectimur promissionem de remissione peccatorum et sic regeneramur sive ex Deo nascimur; cum illa regeneratione perpetua conjuncta est renovatio; wir würden nur sagen: sie fällt damit zusammen.

tur *), nur daß wir sie als Einen Akt fassen und der renovatio continua der DD. den Namen der Heiligung vorbehalten.

Dagegen stimmen wir ganz mit ihnen hinsichtlich der unio mystica, welche schon von Luther auf's tiefsinnigste begründet, von Melanchthon wenigstens angedeutet, am schönsten von Ph. Nicolai dargestellt, in die Dogmatik aber erst von den Späteren, von Hülseman, König, Calov eingeführt, und namentlich von Quenstedt ausgebildet worden ist **): Diese unio sei wohl zu unterscheiden, nicht nur von dem allgemeinen durch die Schöpfung gesetzten Verhältniß (Apg. 17, 28), sondern auch von der durch den Glauben begründeten persönlich-ethischen Union mit Christo und Gott (unio moralis), welche vielmehr die Voraussetzung für jene ist: quando in regeneratione homo fide donatur et per fidem justificatus est, tum demum incipit mystice cum Deo uniri, Quenst. III, c. 10 ***); sie ist eine reale Gemeinschaft mit dem, dem Gläubigen wesenhaft einwohnenden Göttlichen, eine innige Verbindung der Substanz des Menschen mit der Substanz der heiligen Trinität, ja mit der Leiblichkeit Christi, — so bis in die innerste Wesenstiefe des Gläubigen

*) Baier 594 ganz entsprechend unserer „Ausgestaltung des keimlich schon vorhandenen neuen Menschen"; ähnlich Quenstedt renov. consistit in imaginis Dei instauratione, in hac vita inchoanda, in altera perficienda. Vgl. Schmid §. 48.

**) Die Hauptstellen Luthers finden sich in seiner Auslegung des 51. Psalms, des 14. u. 15. Kap. des Ev. Johannis und sind bereits Bd. II, S. 41. 42. 45 mitgetheilt; über Melanchthon C. R. VII, 900; Nikolai's Darstellung s. Christol. II, §. 47. S. 493 ff. Sowohl aus der Patristik als aus dem Mittelalter lassen sich dafür die reichlichsten Belege beibringen, die schönsten aus Bernhard, z. B. Serm. in C. C. LXIX. LXXI.

***) Concf. Inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam und Hofmann Synops. 199; Quenst. a. a. O. 897: Obwohl der Zeit nach mit der Rechtfertigung zusammenfallend est tamen unum altero prius, secundum nostrum concipiendi modum.

herein senkt sich die ganze Gottheit und mit ihr die verklärte Menschheit Christi (Deus se et substantiam suam hominibus communicat), so wesentlich berühren sich hier beide (approximatio essentialis), ohne jedoch in Ein Wesen zusammenzugehen; denn der Wesens-Unterschied bleibt ohnerachtet der substanziellen Immanenz gewahrt*). Es ist die Vermählung Christi mit seinen Gläubigen, deren unmittelbare Folge die vollständige Lebens-, Liebes- und Gütergemeinschaft zwischen beiden ist. Wie die lutherische Christologie mit der communicatio idiomatum sich vollendet, so erreicht die lutherische Soteriologie ihre Spitze in dieser unio mystica, welche auf der einen Seite den alten Grundsatz: humana natura capax divinae, auf der andern den verklärten Gottmenschen zur Voraussetzung, die communic. idiomatum zum Urbilde hat. Nur aus der luther. Christologie läßt sie sich rechtfertigen und erklären (Quenst. 909). In ihr hat der tiefe mystische Zug, der von vorn herein der lutherischen Anschauung einwohnte, seinen Ort innerhalb der Dogmatik gefunden; sie ist der Ausdruck für den Höhepunkt der, in

*) Calov X, 505 ff. 527. Quenstedt a. a. O. sect. pol. 899: Non consistit in sola harmonia et contemperatione affectuum; — non in sola gratiosa spiritus s. in credentibus operatione et divinorum donorum donatione (darauf beschränkte sie Musäus) sondern p. 894: consistit in vera, reali intrinseca et arctissima conjunctione substantiae hominis fidelis cum substantia ss. Trinitatis et carnis Christi —; peculiaris essentiae divinae approximatio; jedoch mit der Limitation: non ita ut ex duabus essentiis unitis fiat una essentia; sie ist vermittelt fide verbo imprimis evangelii et sacramentorum usu accensa, besteht aber etiam extra sacramentum vere et realiter 900. Vgl. Calov X, 527: Conjunctio vera, realis atque arctissima divinae et humanae Christi, θεανθρώπου, naturae cum homine renato, quae per verbum et sacramenta fit, ita ut Christus cum homine renato unum spirituale constituat et in ipso ac per ipsum operetur, eaque quae agit ut patitur fidelis sibi appropriet.

Christus, als in ihr Lebenscentrum, sich versenkenden Frömmigkeit, der Gottinnigkeit, von welcher die ganze weitere Lebensbewegung in der sanctificatio ausgeht *).

*) Schneckenburger a. a. O. Bd. 1, 195, Bd. 2, 64 ff. 78, 81 findet eine wesentliche Differenz zwischen der luth. und reformirten Lehre darin, 1) daß letztere die Wiedergeburt und die unio m. der Rechtfertigung vorangehen lasse und die Rechtfertigung genau genommen auf die unio gründe, vermöge deren der Gläubige Christo eingepflanzt werde. Eben diese Lebensgemeinschaft mit Christo sei das Prinzip des Gnadenstandes, die Rechtfertigung nur das Aufgehen des Bewußtseins um denselben. 2) Diese unio der Erwählten falle aber mit dem ewigen foedus gratiae zusammen, die Rechtfertigung sei daher kein besonderer göttlicher Akt, sondern bestehe darin, daß die Einzelnen in der Zeit sich jener Einheit mit Christo im Glauben bewußt werden. „Es ist nur das Bewußtwerden des Glaubens von seiner ewigen Justifikation, und kann als auf den Einzelnen gehender göttlicher Akt nur betrachtet werden, sofern er resultirt aus der göttlichen Glaubensschaffung im Subject. In sofern sei das Glauben schon an sich die Rechtfertigung." Aehnliches findet sich bezüglich des ersten Punktes auch bei Heppe, Dogmatik des deutsch. Protest. Bd. 2, 310 u. Dogmat. der ref. Kirche 397 u. 402, bei Ebrard christl. Dogmatik, Bd. 2, 315: „Die Wiedergeburt, als Akt Christi an uns, ist die causa efficiens der Rechtfertigung; die Wiedergeburt aber besteht darin, daß er uns sein Leben mittheilt" 323. 487; „sie ist die real zu fassende unio mystica, diese unio mystica aber geht der Rechtfertigung als ihre Ursache vorauf"; vgl. 509: forma justificationis est declaratio Dei, regenitos, cum Christi personae sint participes facti, tum Christi justitiae realiter participes reddituros esse. — Ist dieß wirklich reformirte Lehre, — und die drei Genannten führen zahlreiche Zeugen dafür an, — dann besteht allerdings auch hierin ein sehr bedeutender Dissensus zwischen ihr und der lutherischen. Indessen scheint mir Schneckenburger doch zu weit zu gehen. Wenigstens finde ich, daß die ref. Bekenntnisse und die (einigen) mir näher bekannten ref. DD. den Akt

Für den Schlußsatz uns. §. genügt zum Nachweis des kirchl. Consensus die treffliche Stelle der Apologie 116, 41: Christus non desinit esse mediator postquam renovati sumus. Errant, qui fingunt, eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere Deo nostra legis impletione et mereri vitam aeternam. — Christus manet semper mediator, et semper statuere debemus, quod propter ipsum habeamus placatum Deum (118, 57. 141, 196), und das Wort der Concf. 631, 34: Apostolus Paulus initium, medium et finem soli fidei adscribit.

§. 77.

Der Wiedergeborene ist ein Mann in Christo; aber er lebt noch, obwohl in Christo und Christus in ihm, doch noch, wie wir sagten, im Fleisch. Dieß will nicht dahin abgeschwächt sein, als ob ihm das Fleisch zu einer fremden, nur von außen her, etwa von der Leiblichkeit aus ihn sollicitirenden Macht geworden wäre: das erneuerte Ich ist noch keineswegs aus dem Umkreis des natürlich-selbstischen Wollens, Denkens, Empfindens herausgerückt; es steht noch mitten darin und wird unmittelbar davon berührt. Bis in's Herz hinein dringt auch dem Wiedergeborenen noch die versuchliche, böse Lust. Nur stimmt er ihr innerlich nicht zu und erliegt ihren

---

der Rechtfertigung als einen actus forensis bestimmen, ihn von der ewigen Gnadenwahl unterscheiden und ihn als Zurechnung der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi fassen, z. B. Witsius, Burman: non quia fides spiritum Christi participat, quo justus credens reddatur, sed quod oblatam in evangelio justitiam recipit — fide justificari dicimur. Sehe ich recht, so hat Schneckenburger nach seiner Weise, was mehr ein im Hintergrund liegender Zug reformirter Anschauung ist, zum doktrinellen Gegensatz gegen die lutherische ausgeprägt.

Impulsen nicht mit Nothwendigkeit, weil seine vom heil. Geiste frei gemachte Persönlichkeit das übergreifende Prinzip der gesammten Lebensbewegung geworden ist. So erfährt und empfindet er die Regungen des alten Menschen zwar als ihm fremde, widerwärtige, von ihm selbst gehaßte, und doch auch wieder als eigene Gedanken- und Willensbewegungen, als sündige Regungen und Akte seiner eigenen Natur. Nehmen wir hinzu, daß ihn von Außen eine Welt umgibt, deren Wesen das Fleisch und die der Macht des Teufels verfallen ist, so ergibt sich von selbst, daß die Bewahrung und die Bewährung, die Erhaltung und Entwicklung des neuen Lebens in zwei, einander gegenseitig sich bedingenden und ergänzenden, Richtungen vor sich gehen muß, einerseits als Kampf gegen das Alte, andrerseits als stetiges Wachsthum im Neuen.

Jede dieser beiden Formen hat dann selbst wieder zwei Seiten an sich, die Richtung nach Innen und nach Außen, und in der ineinandergreifenden Einheit derselben vollzieht sich die Arbeit der Heiligung auf Grund der vorhandenen Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christus und mit den Kräften und Waffen, welche Er in Wort und Sakrament beständig dazu darreicht.

Fassen wir zunächst die nach Außen hin gerichtete abwehrende, negative Seite in's Auge, so verschärft sich dem Christen mit der Wiedergeburt die Erkenntniß des diametralen Gegensatzes, in welchem das Wesen des Fleisches zu dem heil. Geiste, das Reich der Welt zu dem Reiche Christi, dem er angehört, steht *). Wohin er den Blick richtet, sieht er die Welt von der Macht der Sünde beherrscht. Und hinter dieser sichtbaren Welt gewahrt er ein unsichtbares Reich der Finsterniß, das nicht blos die Mächte der Welt in seinen Dienst nimmt und nicht blos auf

*) Eine Erkenntniß davon hat er bereits in der Buße gewonnen.

ihn, den Einzelnen, eindringt, sondern dem Reiche Christi die Herrschaft streitig macht. An dem Gegensatz des Lichtes wird das Wesen der Finsterniß erst völlig offenbar. In dieser Erkenntniß liegt für ihn die dringendste Aufforderung zum entschiedenen Bruch mit der Welt und zum energischen Widerstand gegen den Satan: es gilt die Wahrung seines eigenen Heils. Aber dieser Kampf hat für ihn nicht eine blos persönliche Bedeutung; es ist die Theilnahme an dem großen Weltkampfe, der zwischen Christo und dem Teufel gestritten wird — und eben deshalb ist sich darin der Christ des Sieges gewiß. Er weiß, daß er es mit einem bereits überwundenen Feinde zu thun hat, und daß er den auf seiner Seite hat, welchem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. In der Gemeinschaft mit Christo führt er den Kampf. Darum wird ihm auch das, was er darin an Haß, Leid oder Schmach erfährt, eine Gemeinschaft der Leiden Christi: die höchste Ehre, die es für den Christen gibt.

Indessen würde weder die Welt noch der Satan eine versuchliche Macht für ihn sein, wenn beide nicht an seinem eigenen Fleische einen Anschließungspunkt fänden. Diesem innern Feinde gegenüber wird daher der Kampf des Christen zum Kampf gegen sich selbst, d. h. er gestaltet sich als Verläugnung der ihm noch innewohnenden Sündhaftigkeit, als continuirliches Absterben des alten Menschen. Dieses Absterben ist stets begleitet von einem tiefen Weh, nicht nur weil die zu verläugnende Sünde ihre Wurzeln bis in das innerste Herz des Christen hineingetrieben hat, sondern weil sie ihm jetzt als Versündigung an der Liebe Christi erscheint. Und um so mehr erscheint sie ihm so, als sie es ja ist, deren Strafe der Herr für ihn getragen, deren Schuld ihm das Todesleiden gekostet hat. Von diesem Gesichtspunkte aus wird dem Gläubigen die Sündhaftigkeit, die er noch in sich trägt, zwiefach bitter und wird die Verläugnung derselben ein Mitleiden und Mit-

sterben mit Christo, ein Mitgekreuzigtwerden, wie es die Schrift und die Kirche nennt. Das ist die höhere Form, welche jetzt die Buße in dem Christen gewinnt (poenitentia evangelica), und welche die stetige Begleiterin des Glaubens ist und bleiben muß. Sie wird ihm ein Antrieb, sich immer wieder in jene sündenvergebende Gnade hineinzuflüchten, aus der er die Rechtfertigung empfangen hat, und die ihm die Intercession des Herrn, so lange er im Glauben steht, immerzu vermittelt.

Nach der positiven Seite hingegen ist die Heiligung immer vollständigere Durchdringung des Gläubigen von dem neuen Leben, und zwar vom Centrum aus nach Intelligenz und Wille, nach Leib und Seele. Auf diesem Wege kommt es einerseits zu einer wachsenden Erkenntniß Gottes in Christo, welche jetzt um so tiefer geht, als sie durch die Erfahrung ihres Gegenstandes vermittelt ist; nicht als ob das göttliche Wort aufhörte, das Medium dafür zu sein — es bleibt auch für den gefördertsten Christen der Quell der absoluten Weisheit — aber die Erfahrung bietet den Schlüssel zum Verständniß desselben; denn alles tiefere Verständniß göttlicher Dinge beruht auf dem Einssein des Geistes mit seinem Gegenstande, auf dem sich Versenken in ihn. Wahrhaft erkannt wird nur, was man erlebt. Und das ist die höhere aus dem Glauben geborene, durch die Liebe vermittelte Erleuchtung, die je nach dem Bildungsstande des Christen sehr verschiedene Grade haben kann, immer aber Christum, die absolute Wahrheit, zum Centrum hat und deshalb zugleich sittlicher Natur ist. — Zum Correlate aber hat sie ein entsprechendes Wachsthum auf dem ethischen Gebiete. Denn schon die Erkenntniß, von der wir sagten, übt einen fördernden Einfluß auch auf den Willen. Die erkannte Wahrheit macht frei von Selbstbetrug und Selbstsucht, und die wahre Freiheit gibt Macht und Stärke. Indessen ist es keineswegs blos die Vermittlung durch

die Erkenntniß: aus dem Quell der Gottesliebe fließen dem Willen reinigende und stärkende Lebenskräfte zu, die ihn geschickt machen, dem heiligen Willen Gottes immer völliger zum Organ zu dienen; es fließt aus ihr vor Allem der mächtige Impuls, jene Liebe dem ganzen Leben einzubilden und sie darin zur unbedingten Herrschaft zu erheben. — So kommt es von Innen heraus zur Erfüllung des Gesetzes; nicht als ob das Gesetz aufgehört hätte, über dem Gerechtfertigten zu stehen: es ist auch für ihn noch ein zu erreichendes Ziel, um so mehr, als wie wir sahen, das natürliche Widerstreben gegen den heiligen Willen Gottes in ihm noch keineswegs völlig gebrochen ist. Aber es steht ihm auch nicht mehr als eine äußere Forderung gegenüber, vielmehr ist der Inhalt des Gesetzes zum Inhalt seiner eigenen erneuerten Persönlichkeit geworden. Er selbst, der Wiedergeborene, will die absolute Heiligkeit, die das Gesetz gebietet, und will sie in sich verwirklichen unerachtet der Unlust, die auch er in seiner Natur noch dagegen verspürt und im Widerstreit gegen dieselbe: der ihm einwohnende Geist Christi treibt und kräftigt ihn dazu. War also das ewige Gesetz Gottes dem natürlichen Menschen zu einer äußeren unerfüllbaren Forderung und zu einer verdammenden Macht geworden (§. 33), so wird es jetzt, und zwar gerade deshalb, weil es in dieser zwiefachen Hinsicht durch Christus erfüllt und aufgehoben worden ist, in freier Liebe von dem Versöhnten erfüllt, und kommt so in Wahrheit in und durch denselben zu seiner Verwirklichung, weil ja die Liebe das innerste Wesen des Gesetzes ist. In dem Maße als dieß geschieht, stellt sich in dem Leben des Christen die wahre Gerechtigkeit dar, denn diese ist nichts anderes als die Conformität mit dem Gesetz; — die Glaubensgerechtigkeit bewährt sich in der Lebensgerechtigkeit (justitia inchoata), und eben damit gewinnt Christus selbst Gestalt in ihm. Die Züge seiner heiligen Lebensgestalt beginnen sich an dem Erlösten auszuprägen, auf seine Person

fällt ein Abglanz oder doch ein Schatten des in Christo vollendeten Gottesbildes, in welches völlig und allseitig verklärt zu werden das Ziel wie seines Strebens so seiner Bestimmung ist. Die Verklärung in das Bild Christi ist aber wesentlich die Realisirung der Idee des Menschen *), oder, was dasselbe, jenes ewigen göttlichen Willens, welcher der Schöpfung des Menschen zu Grunde liegt. — — Der siegreiche Fortschritt nach diesem Ziele hin hat stets auch ein Gefühl der Freude zur Seite, welches dem bittern Leid über die Sünde das Gleichgewicht hält, und, von der göttlichen Verheißung getragen, als ein Vorgefühl der künftigen Herrlichkeit bezeichnet werden kann: eine Seligkeit in Hoffnung. Haben wir Oben die negative Seite der Erneuerung ein fortwährendes Streben mit Christo genannt, so dürfen wir die positive ein stetes Auferstehen und Leben mit ihm nennen; denn es sind die Lebenskräfte des Auferstandenen, die sich hier in dem Christen wirksam erweisen und ihm zum Sieg über Sünde und Tod verhelfen.

So ist es in der That der ganze Kampfes- und Siegeslauf des Herrn, den ihm die Seinigen nachleiden und nachleben, ja im gewissen Sinne mitleiden und mitleben, um je mehr und mehr in sein Bild verklärt zu werden. Und eben darin kommt zugleich die Kraft der Taufe zu ihrer vollständigen Entwicklung; das Christenleben wird „zu einer täglichen Taufe, einmal angefangen und immer darinnen gegangen" **).

Diese allmählige Verklärung gilt nun zunächst der Persönlichkeit des Wiedergeborenen; sie bildet sich aber auch seiner ganzen Natur vermöge des Wesenszusammenhangs, in welchem dieselbe mit der Persönlichkeit steht, ein; das geistliche Leben durchdringt (wenn freilich selten gleichmäßig) alle Seiten

---

*) In dem Sinne, wie es §. 53. S. 48 bestimmt ist.

**) S. §. 59. S. 152. §. 73. S. 155.

und Kräfte des menschlichen Lebens und dringt reinigend und heiligend selbst in die Leiblichkeit ein — wofür insbesondere die Sakramente die wirksamen Mittel sind. Die Taufe hat das neue Leben grundleglich in die Tiefe der Natur eingesenkt, das Abendmahl theilt die verklärte Leiblichkeit des Herrn und damit die Kräfte der zukünftigen Welt mit, welche dem gläubigen Empfänger die dereinstige Verklärung seines ganzen geistleiblichen Wesens verbürgen.

Entsprechend der dargelegten Entwicklung bethätigt sich dann das neue Leben auch in der Richtung nach Außen in den mannigfaltigen Verhältnissen und Beziehungen, in denen der Christ zu seinen Mitchristen, Nebenmenschen, überhaupt zu der Außenwelt steht, in der Gemeinschaft der Familie, des Volkes, der Kirche. Und auch hier ist es wieder die Liebe, welche die Seele dieser Bethätigung bildet und die Mutter aller übrigen christlichen Tugenden wird.

Auf einen eingehenden Schriftbeweis für uns. §. verzichten wir, weil sein Inhalt schon in die Ethik fällt; nur für die Grundbestimmungen führen wir das Zeugniß der Schrift an.

Für das Verhältniß des Wiedergeborenen zu seiner eigenen, noch mit der Sündhaftigkeit inficirten Natur sind die Grundstellen, Galat. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε* und Röm. 7, 14—25; letztere spricht den innern Antagonismus, den der Gläubige in sich trägt, am deutlichsten aus, will aber unter Hinzunahme von c. 8 verstanden sein. Ihr Inhalt liegt übrigens als Voraussetzung auch der Ermahnung Röm. 6, 12 ff. Ephes. 4, 22—24, und Hebr. 12, 1 dem Ausdruck *ἁμαρτία εὐπερίστατος* zu Grunde; vgl. 1 Joh. 1, 8—10 *). Für den Grundgedan-

*) S. Bd. 1. §. 27. S. 277 und Harleß Ethik §. 26 a. S. 111.

ken des §. nach der negativen und positiven Seite vgl. 1 Pet. 2, 24: „Christus selbst hat unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, Hebr. 12, 1—2. Tit. 2, 14. Wesentlich dasselbe ist es auch, was der Begriff der fortwährenden Erneuerung Röm. 12, 2. 2 Kor. 4, 16. Ephes. 4, 23 besagt. Am lehrreichsten dafür ist das leuchtende Vorbild des Apostel Paulus, wie es in seinen Briefen, insb. in denen an die Korinther und Philipper vorliegt.

Zur negativen Seite vgl. man zunächst das Wort des Herrn Mtth. 16, 24. 25: „So mir Jemand nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach", Luc. 14, 33: „Wer nicht absagt Allem, das er hat, kann mein Jünger nicht sein"; ferner Galat. 5, 24. Kol. 3, 5 ff.; in spezieller Beziehung auf die Welt: 1 Joh. 2, 15—17, auf den Teufel und dessen Reich: 1 Pet. 5, 8. 9. Ephes. 6, 10 ff.*) Vgl. Mtth. 6, 24.

Zur positiven Seite im Allgemeinen Ephes. 4, 15: *αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν (Χριστὸν) τὰ πάντα.* Kol. 2, 6. 7. 1 Kor. 15, 58: *ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε.* 2 Kor. 9, 8. Hebr. 12, 14: *διώκετε — τὸν ἁγιασμόν*; insb. 1 Petr. 1, 13—22. — Näher hinsichtlich des Willens, Herzens: 1 Joh. 3, 3. Ephes. 5, 9. 1 Pet. 4, 2; hins. der Erkenntniß: Ephes. 1, 17. 18. 3, 17—20. Kol. 1, 9; hinsichtlich des Geistes und des Leibes:

116: „Im Wiedergeborenen steht das Herz in der Mitte zwischen einer Macht der Sündlosigkeit, die im Geist der Gnade sein eigen geworden ist, und einer Macht der Sünde, welche den Menschen von seiner geistleiblichen Natur aus anficht und das Herz aus seiner Botmäßigkeit der Liebe zum Geiste Gottes in ihm zu verlocken strebt." Frank, Theol. der Concf. II. S. 363.

*) S. Harleß Ethik S. 117.

1 Kor. 6, 19. 20. 2 Kor. 7, 1 *). Die ganze Reihe der christlichen Tugenden: 2 Pet. 1, 5—8. Vgl. Kol. 3, 17: *πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ*. — — Mitsterben und Mitleben mit Christo: Phil. 3, 10. 11. Galat. 6, 14. Röm. 8, 17.

Das Ziel: Röm. 8, 29. Galat. 4, 19: *ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*; dasselbe als Vorbild 1 Joh. 2, 6: *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ οὕτως περιπατεῖν*, 1 Pet. 2, 21.

Die Erweisung an den Miterlösten: Joh. 13, 34, die Bruderliebe, das Zeichen der Jüngerschaft; ihr innerer Zusammenhang mit der Gottesliebe 1 Joh. 5, 1: *ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα, ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*. 1 Joh. 4, 11—16; ihre Erweiterung zur allgemeinen Nächstenliebe 2 Pet. 1, 7; ihr Wesen 1 Kor. 13, 5: *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Das Weitere gehört in die Ethik **).

Ueber Aufhebung und Erfüllung des Gesetzes Mtth. 5, 17. Röm. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν*. Galat. 2, 19. Röm. 10, 4: *τέλος νόμου Χριστός*; sodann Röm. 13, 9. 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*.

Der kirchliche Consensus für diesen wichtigen Lehrpunkt, der den ganzen Inhalt uns. §. zusammenfaßt, liegt schon in dem berühmten Gebetswort Augustins: da quod jubes et impera quod vis; ausgeführt in der Apologie Art. III. Mit der ihm eigenthümlichen Energie hat dann derselbe Luther, der sonst die Aufhebung des Gesetzes durch Christum, und den Satz, daß dem

---

*) Vgl. die lehrreiche Ausführung bei Harleß §. 25. S. 111. Buddeus: Satisfactio ad omnes mentis facultates pertinet.

**) Wie ich mir die Gliederung derselben denke, ist angedeutet in meinen: Grundlinien zum Religionsunterricht, 3. Aufl. 1858. §. 35—42.

Gerechten kein Gesetz gegeben sei, so stark betont, die (freie) Nothwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben in der tiefsinnigsten Weise gezeigt; insb. Bd. 14, 151 in der Predigt über Mtth. 22, 34 ff.: „Gott hat eine Lehre gegeben, die da offenbart, was der Mensch sei, was er gewesen ist, und was er wieder werden soll." — Das ist die Lehre des Gesetzes, so Christus hier anzeucht: Du sollst lieben u. s. w. — als wollte er sagen: Also bist du gewesen und also sollst du noch sein und werden. Im Paradies hast du den Schatz gehabt und warest also geschaffen, daß du konntest Gott von ganzem Herzen lieben; das hast du nun verloren. Nun aber mußt du wieder also werden, sonst kannst du in Gottes Reich nicht kommen. Daher spricht er Mtth. 19, 17: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote", und Luc. 10, 28: „thue das, so wirst du leben." Das muß kurzum gehalten sein . . es muß erfüllt werden so rein und vollkommen, als es die Engel im Himmel erfüllen. Darum ist's unrecht und nicht zu leiden, so man wollt also predigen: Ob du schon die Gebote nicht hältst u. s. w. . . so wirst du selig. Nein, lieber Mann, da wird nichts aus; du wirst das Himmelreich nicht besitzen, es muß dazu kommen, daß du die Gebote haltest und in der Liebe seiest gegen Gott und den Nächsten. . . Solches will ich anrichten, spricht Christus und erfüllen, nicht allein für meine Person, sondern euch auch dazu helfen, daß ihr's allhier anfahet und immer darin fortfahret, bis ihr dorthin gelanget, da ihr's werdet vollkommen erfüllen." . . „Das geht nun also zu: Weil wir das Gesetz nicht konnten halten und der Natur unmöglich war, so ist Christus gekommen, zwischen uns und den Vater getreten . . hat ihre Sünden auf sich genommen und getragen, sein Blut vergossen und also das Gesetz erfüllet. . Also wird uns erstlich durch Christus geschenkt, daß wir das Gesetz nicht erfüllen und die Sünde ganz und gar vergeben. Darnach verheißt er auch, den heiligen Geist zu geben, damit das Herz anfahe, Gott zu lieben

und seine Gebote zu halten. . Er schenkt und vergibt, beide, Sünde und Tod, um Christi willen, der das Gesetz erfüllet hat, daß er dadurch das Herz also süß mache und durch den heil. Geist entzünde und treibe, daß es beginne ihn wieder zu lieben von Tag zu Tag mehr. Also fähet in uns an nicht allein die Gnade, sondern auch die Wahrheit, d. i. rechtschaffen Wesen, wie das Gesetz fordert. . Denn das Gesetz wird nicht also aufgehoben durch die Gnade, daß die Wahrheit (das rechtschaffene Wesen) sollte nachbleiben, daß man nicht sollte Gott lieben u. s. w. — sondern durch ihn wird uns geschenkt (erlassen), daß wir dem Gesetz nicht genugthun und doch thun sollten, in dem Reich der Vergebung oder der Gnade; aber dazu wird uns auch gegeben der heil. Geist, welcher in uns eine neue Flamme und Feuer anzündet, nämlich Liebe und Lust zu Gottes Geboten. Das soll in dem Gnadenreich anfahen und immer fortgehen bis auf den jüngsten Tag, da es nicht mehr wird Gnade noch Vergebung heißen, sondern eitel Wahrheit und ganz vollkommener Gehorsam . . . . daß wir nicht mehr bedürfen werden des Schenkens und Vergebens (als wäre noch etwas Unreines und Sündliches an uns, wie jezund ist), sondern werden allerdings sein, wie die liebe Sonne leuchtet ohne alle Makel und Gebrechen, voller Liebe, wie Adam erstlich im Paradies gewesen ist. Also wird es denn recht heißen, das Gesetz aufgerichtet und erfüllt", Röm. 3, 31.

Eben dieser Satz bildet die Spitze seiner Thesen gegen den Antinomismus Agrikola's, W. XX, S. 2044: „Wie das Gesetz vor Christo gewest ist und hat uns verklagt, unter Christo aber durch Vergebung der Sünden gestillt und versöhnt, und nun hinfort durch den Geist zu erfüllen ist: also wird's auch nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt, wenn alsdann die Kreatur (wie solches das Gesetz mittlerweile erfordert) gar neu geworden ist. Darum wird das Gesetz nimmermehr aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen, oder in

den Seligen erfüllt." — Welche Bedeutung dasselbe in diesem Leben auch für den Wiedergeborenen habe, das wurde theils noch von Luther selbst, a. a. O. vgl. Bd. 7, 787, theils dem späteren Antinomismus gegenüber entwickelt und in dem trefflichen Artikel de tertio usu legis in der Concf. symbolisch festgestellt. Für uns. §. ist das Wichtigste die zwiefache Bestimmung: 1) „daß die Wiedergeborenen, weil auch ihnen noch immer der alte Adam anhanget, des Gesetzes tägliche Lehre, Vermahnung und Warnung bedürfen", 2) daß, „obwohl die Rechtgläubigen wahrhaftig durch den Geist Gottes getrieben werden und nach dem inwendigen Menschen aus freiem Geist den Willen Gottes thun, so gebrauche doch der heil. Geist auch bei ihnen das Gesetz zur Lehre, dadurch auch sie lernen, Gott nicht nach ihren eigenen Gedanken, sondern nach seinem geschriebenen Gesetz und Wort zu dienen, welches eine gewisse Regel und Richtschnur sei des gottseligen Lebens und Wandels, nach dem ewigen und unwandelbaren Willen Gottes anzurichten." So ist es. Das Gesetz bleibt auch für die Wiedergeborenen eine objective Norm, und muß es bleiben, so lange sie in dieser Welt leben. Ausführliche Erörterungen bei Chemnitz III, 111 ff.; vgl. die eingehende Behandlung der Lehre vom dritten Brauch des Gesetzes von Frank a. a. O. S. 343 ff. u. Harleß, Ethik §. 32 b. S. 141—143.

§. 78.

Da die Heiligung durch das stetige Zusammenwirken göttlicher Thätigkeit und menschlicher — durch die Gnade hervorgerufener — Mitwirkung erfolgt, so ist ihr Bestand zwiefach bedingt: objectiv durch die fortwährende Immanenz, Zucht und Kräftigung des Geistes Christi, ohne den wir nichts, gar nichts vermögen; subjectiv durch das entsprechende Verhalten des Menschen. Da nun dieses Verhalten, wie wir sahen, wesentlich Glaube ist, so können wir, gemäß dem vorigen §., die

Bewahrung des Glaubens als die Grundbedingung für den Fortbestand des neuen Lebens bezeichnen; die näheren Vermittlungen aber, wodurch das Glaubensleben erhalten und bewahrt wird, sind: das Gebet, die Wachsamkeit nach Innen und Außen, und die Treue im Gebrauch der Gnadenmittel, weil an letztere die göttliche Gnadenmittheilung constant geknüpft ist.

Wird der Christ in der Anwendung dieser Mittel und Waffen lässig, so tritt die Gefahr des Rückfalls für ihn ein. Die Möglichkeit dafür liegt in der oben (§. 77) bezeichneten Stellung des Wiedergeborenen zu dem eigenen Fleische, der Welt und dem Teufel, der Rückfall selbst bedroht ihn, sobald er vom Kampf wider das Böse abläßt. Denn damit gewinnt der bereits überwundene aber noch nicht vernichtete alte Mensch auf's Neue Raum, die Lust des Fleisches drängt sich in den Mittelpunkt der erneuerten Persönlichkeit ein und zieht dieselbe aus der Gottesgemeinschaft, in der sie steht, zu sich herab. Sobald dieß geschieht — mag der Gegenstand der Lust sein, welcher er wolle,— ist das kraft des Glaubens gesetzte Grundverhältniß auf Seite des Menschen aufgehoben und der Rückfall eingetreten. Solche Rückfälle kommen nicht blos auf den Anfangsstufen der Bekehrung, sie kommen erfahrungsmäßig auch da vor, wo die Heiligung bereits im Gange ist, und sind hier nur um so bedenklicher. Zwar zieht der einzelne Rückfall noch nicht auch sofort den totalen Verlust des Gnadenstandes und des neuen Lebens nothwendig nach sich: der Geist Christi bleibt dem Rückfälligen um der Taufe willen noch immer immanent und kehrt jetzt nur die richtende, züchtigende Seite seiner Wirksamkeit hervor, womit er ihm die Rückkehr ermöglicht. In der Kraft dieses Geistes kann sich das wiedergeborene Ich in Buße und Glaube wieder zusammenfassen und mittelst neu empfangener Vergebung — denn ohne diese ist kein Loskommen möglich, — den eingedrungenen Feind hinauswerfen; es kann sich das rechte Verhältniß zu Gott wieder herstellen. Allein je

häufiger solche Rückfälle werden und je mehr dabei das Gewissen verletzt wird, desto mehr vermindert sich die Empfänglichkeit für die Gnade und die Widerstandskraft gegen die Versuchung, und es kann zuletzt der Abfall eine solche Tiefe erreichen, daß Umkehr für den Menschen nicht mehr möglich ist.

Werden hingegen jene gottgeordneten Mittel treulich benutzt, so hat das neue Leben nicht nur Bestand, sondern reift, unter den tragenden, reinigenden und stärkenden Gnadenwirkungen, wenn auch nur allmählig, doch sicher, seinem Ziele entgegen; die Verheißung des Wortes verbürgt es dem Christen. Aber selbst die relative Annäherung an dieses Ziel ist dem Einzelnen immer nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und unter ihrem Einflusse möglich. — Dieß führt uns zur Lehre von der Kirche zurück.

Die Schrift bezeugt dem Gläubigen auf der Einen Seite die fortwährende Treue Gottes in Erweisung seiner Gnade, Phil. 1, 6. 1 Thess. 5, 24: *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* 1 Kor. 15, 58 b, insb. die herrliche Stelle 1 Pet. 5, 10. 11; andrerseits richtet sie die Ermahnung an ihn, sich selbst zu bewahren, 1 Kor. 10, 12. 1 Joh. 5, 18: *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.* 2 Pet. 1, 8—10. Hebr. 3, 12 mit Kol. 1, 22. 23: „Er hat euch versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch darzustellen heilig und unbefleckt vor seinem Angesicht — *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι*" u. s. w.

Für die Mittel der Bewahrung vgl. Mtth. 26, 41: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε,* 1 Thess. 5, 6—8. Kol. 4, 2: *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε,* 1 Pet. 5, 8. Kol. 3, 16; wobei wir nur bemerken, daß das Gebet noch eine andere und tiefere Bedeutung hat, als die eines blosen Bewahrungsmittels.

Ueber den Rückfall s. Hebr. 6, 4—10. Hebr. 10, 26—29. 2 Pet. 2, 20: *γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώ-*

των. Ich stimme ganz dem bei, was Harleß in der Ethik S. 130 zu Hebr. 6 bemerkt: „Es wird nicht gesagt, daß eine einmal begangene Sünde der Art den Weg zur Rückkehr unwiederbringlich versperre; wohl aber, daß in diesem Zustande Rückkehr unmöglich sei. . . Nur wer ohne Reue und Glaube bleibt, geht dem Geschick entgegen, welches das Wort der Wahrheit verkündet." Aber es gibt Sünden, welche die Möglichkeit der Buße und des Glaubens auf Seite des Menschen zerstören und damit sich selbst unheilbar machen. Und dieß ist dann, obgleich Schuld des Menschen, doch zugleich ein göttliches Gericht.

Vgl. übrigens die treffliche Erörterung von Frank über den Verlust des Glaubens, a. a. O. S. 200—209.

Die Kirche.

§. 79.

Die Lehre von der Kirche bildet wie den Ausgangspunkt, so den Schlußpunkt unserer bisherigen Darlegung. Denn die Kirche ist Anfang, Mittel und Ziel der gesammten Gnadenwirkungen des Geistes Christi, welche die Heilszueignung bezwecken. Sie ist der Anfang derselben: denn sie ist die primäre Schöpfung des erhöheten Christus durch den von ihm gesendeten Geist; geschaffen zur Stätte seiner Gegenwart in der Menschheit und zum Organ seiner heilszueignenden Thätigkeit an ihr, ist sie früher da, als die Einzelnen, die zu ihr hinzugethan werden. Sie ist das Mittel für diese seine Thätigkeit, sofern die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente durch ihren Dienst geschieht (§. 64. 65); und sie ist das Ziel, weil die durch die Gnadenmittel sich vollziehende Thätigkeit des heil. Geistes in Berufung, Bekehrung und Heiligung den Zweck hat, die Einzelnen (Menschen, Völker), so viele sich dadurch bestimmen lassen, der Gemeinschaft mit Christo dem Haupte einzuverleiben, eben damit aber zur gliedlichen Gemeinschaft

unter einander, — also zur Reichsgemeinschaft sie zu verbinden, zu organisiren. Und eben diese Gemeinschaft nennen wir Kirche. In sofern erscheint die Kirche als Resultat der ganzen bisher beschriebenen Thätigkeit des Herrn.

Es ist ihm von vorn herein nicht blos um die Rettung Einzelner zu thun, er will aus der alten adamitischen Menschheit heraus eine neue Menschheit, eine Gemeinde Gottes schaffen. Erst darin erfüllt sich der ewige Heilswille vollständig. Denn mit diesem ist es keineswegs nur auf die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen, nicht nur auf die Erlösung und Rechtfertigung der Sünder, es ist mit ihm auf die Realisirung der Idee der Menschheit, auf die allseitige Verwirklichung ihrer göttlichen Urbestimmung abgesehen (§. 22). Die Idee der Menschheit aber haben wir früher als den göttlichen Gedanken eines einheitlichen Organismus, einer heiligen Lebens- und Liebesgemeinschaft kreatürlicher Persönlichkeiten mit Gott bestimmt, näher, als die Einheit eines Reiches Gottes, in dem sich das trinitarische Verhältniß des Sohnes zum Vater im heil. Geiste abbildlich darstellen soll. In dieser Idee der Menschheit ist die gesammte Welt-Kreatur in sofern miteinbegriffen, als der Mensch das Ebenbild Gottes und, weil dieses, das Centrum des schöpferischen Liebeswillens Gottes ist; die materielle Welt insonderheit ist nichts anders, als die Voraussetzung, der Naturboden für den Menschen, welcher selbst wieder seiner göttlichen Bestimmung nach sowohl die Spitze, als das zusammenfassende Haupt des Naturlebens bildet. Die Menschenschöpfung war die primäre Verwirklichung dieser göttlichen Idee der Menschheit. — Durch den Eintritt der Sünde wurde nicht nur ihre allseitige Ausgestaltung und Durchführung, welche die Lebensaufgabe des Menschen war (§. 25), verhindert, sondern die Menschheit fiel damit wie dem Tode, so auch der Vereinzelung und atomistischen Zersplitterung anheim. Indem das Einheitsband mit Gott sich löste, löste sich

auch die ethische Einheit des menschlichen Geschlechtes, — die Selbstsucht wirkte zerstörend auf die Liebesgemeinschaft der Einzelnen zu einander ein; mit der ethischen Einheit ging die natürliche Gattungseinheit in die Vielheit einander sich entfremdender Völker und Sprachen auseinander und entstanden alle die Schranken, welche gegenwärtig Stände, Kasten, Nationen u. s. w. von einander scheiden; mit der Einheit zu Gott hatte sich auch das harmonische Verhältniß zur Außenwelt gelöst. So ist Alles auseinandergegangen: das bestimmungsmäßige Verhältniß der Menschheit zu Gott, zu sich selbst, zur Natur, auch zur Geisterwelt; das schlüßliche Resultat dieses Zerfalls aber in seiner ungehemmten Entwicklung wäre kein geringeres als die Aufhebung, die Vernichtigung der Menschheit selbst gewesen; denn der Begriff der Gemeinschaft ist ein wesentliches Moment der göttlichen Idee des Menschen, Zerstörung der Gemeinschaft also: Abfall der Menschheit von sich selbst, von ihrer Idee.

Jetzt aber durch die Erlösung soll die Gemeinschaft, und zwar zunächst im Centrum wiederhergestellt, d. h. es soll die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, damit die Gemeinschaft der Menschheit in und mit sich selbst, und in Folge davon ihre Gemeinschaft auch mit der äußern Natur und mit der Geisterwelt wiederhergestellt, also die Idee des Reiches Gottes in der Menschheit verwirklicht und so zugleich die vollständige Herstellung der Harmonie des ganzen Universums angebahnt werden: Zusammenfassung aller Dinge unter Ein Haupt ist das Ziel.

Die Verwirklichung des bezeichneten Zieles ist für die Menschheit in sofern schon in der Person Christi gegeben, als Er selbst als der Gottmensch der wahre Mensch, die leibhaftige Erfüllung ihrer Idee sowohl nach der ethischen, als auch (vermöge seiner Erhöhung) nach der natürlichen und kosmischen Seite ist: in Ihm ist die neue Menschheit, der Mensch Gottes, vorhanden. Für die Gesammtheit der abgefallenen

Menschen hat er dann die Restitution zunächst dadurch bewirkt, daß er durch seinen Tod ihre, sie von Gott scheidende, Schuld aufhob, mit der Scheidewand zwischen ihr und Gott auch die Scheidewand, welche Israel und die Völkerwelt trennte, hinwegthat und Allen den Zugang zu derselben Einen Gottesgemeinschaft, die in ihm für Alle vorhanden ist, eröffnete. Als der Erhöhete aber, näher als das Haupt der erlösten Menschheit, hat er sich in der Pfingstgemeinde den Organismus eines Leibes (den Kern einer erneuerten Menschheit) angeeignet, und verwirklicht nun geschichtlich jenes Ziel, indem er durch den Dienst derselben Alle, die sich berufen lassen, heranzieht, durch die Taufe sich, dem Haupte, aneignet, eben damit aber seiner Gemeinde einverleibt (§. 62) und diese durch die Immanenz seines Geistes zur vollen Reichsgemeinschaft ausgestaltet.

Dieses Reich hat seine Existenz für die gegenwärtige Weltzeit in der Kirche. Unter der gegenwärtigen Weltzeit verstehen wir den Aeon, der zwischen dem Hingang des Herrn und zwischen seiner dereinstigen sichtbaren Wiederkunft in der Mitte liegt, die Zeit also, in der die gläubig gewordene Menschheit, obwohl gerechtfertigt und geheiligt, doch noch im Fleische und in der Welt lebt. Für diese Zeit hat das Reich Gottes auf Erden seine Existenz in der Kirche, um schlüßlich in das Reich der Herrlichkeit verklärt zu werden.

Von hier aus ist nun Begriff und Wesen, Beruf und Gestalt der Kirche zusammenfassend darzulegen. Wir werden dabei jetzt den umgewandten Weg, den von Unten nach Oben, einzuschlagen haben.

Die Voraussetzungen für diesen §. sind enthalten: in der göttlichen Idee der Menschheit, wie sie sich aus §. 20, S. 183—186, und in der Lebensaufgabe derselben, wie sie sich aus §. 25. S. 245 ergeben hat; näher in dem ewigen Rath-

schluß Gottes, der sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes vollzieht §. 22.

Dasselbe bezeugen die eigenen Aussagen des Erlösers, welche den Zweck seiner Erscheinung als Herstellung der **βασιλεία τῶν οὐρανῶν** oder der **βασιλεία τοῦ θεοῦ** bezeichnen; denn **βασιλεία** ist ein unter Einem Haupte geeintes, von Einem Willen beherrschtes Gemeinwesen; Reich Gottes aber heißt es, weil es der Heilswille Gottes ist, der sich in ihm verwirklicht; Reich der Himmel, weil es als von Oben herab in diese Welt eintretend zu denken ist. Dieses Reich ist in der Person Christi gekommen, daher die Predigt des Täufers Mtth. 3, 2 und Jesu 4, 17. Es wird bald als bereits gegenwärtig (z. B. Mc. 1, 5. Mtth. 11, 12. Mtth. 12, 28 und c. 13 in den meisten Gleichnissen, Mtth. 20, 1—16. 22, vgl. auch Mtth. 16, 18), theils als erst zukünftig bezeichnet (Mtth. 7, 21. 26, 29. Luc. 12, 32. Luc. 21, 28. 31. Galat. 5, 21. 2 Tim. 4, 18); im ersteren Fall — dieß sagen wir mit Beziehung auf den Hauptsatz dieses §. — deckt es sich mit unserem Begriff der Kirche (vgl. Mtth. 16, 18 mit 19, wo **ἐκκλησία** und **βασιλεία** dasselbe bezeichnen), im ersteren Fall mit dem Begriff des Reiches der Herrlichkeit. Daß dieses Reich nicht blos die erlöste Menschheit, sondern auch die Geisterwelt umfassen soll, erhellt aus Ephes. 1, 10. 11 **ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ** *) und Kol. 1, 19. 20, aus welcher Stelle jedoch nicht geschlossen werden darf,

---

*) Meyer: Das *ἀνα* weist auf einen Thatbestand zurück, wo noch keine Trennung statt fand; *τὰ πάντα*: alle auf Erden und im Himmel befindliche Wesen. — Hofmann Schriftbew. I, 214: „Die Anschauung des Apostels ist: Alles Geschaffene hat durch Christum aus der von der Sünde herrührenden Gottentfremdung, in dem Maße natürlich, als es an derselben Theil hat, zur Friedensgemeinschaft mit Gott hergestellt und wiedergebracht werden sollen."

daß es auch für die himmlischen Geister einer Versöhnung bedurfte, sondern der Sinn ist nur, daß durch Christum die Harmonie des ganzen Universums wiederhergestellt werden solle, welche nämlich durch die Sünde der Menschen gestört worden ist *).

In wiefern Christi Tod diese Wiederherstellung objectiv bewirkt hat, besagt Kol. 1, 20 und Ephes. 2, 14—16 **); wie er sie als der Erhöhete fortwährend bewirkt Joh. 12, 32, sodann die ganze Reihe der Gleichnisse Mtth. 13. Vgl. §. 67. — Den Anfangspunkt dazu bildet die Stiftung der Kirche §. 64.

Dieß Alles setzen wir hier voraus; insbesondere bildet die Gründung der Kirche den Punkt, der den Zusammenhang mit dem ganzen folgenden Abschnitt vermittelt, und deshalb durchweg im Auge behalten sein will.

§. 80.

Haben wir in der Lehre von den Gnadenmitteln die Kirche vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt der Heilsanstalt, als Gemeinde des Dienstes Christi betrachtet, so zeigt sich aus dem eben Dargelegten sogleich, daß darin nicht ihre primäre Bedeutung bestehen kann. Sie hat ihren Zweck in sich, sie ist Gemeinschaft um ihrer selbst willen, und zwar — um zunächst noch den all-

---

*) Vgl. Schmid, bibl. Theol. des N. T. §. 39: „Das Reich Gottes ist im Sinne des Herrn die göttliche Ordnung der Dinge, welche durch ihn den Messias oder Erlöser verwirklicht wird, als eine von innen nach außen sich entfaltende, näher als die von ihm gestiftete göttliche Gemeinschaft des Geistes, welche theils Engel, theils Menschen begreift, und zwar die Menschheit im Großen und Erde und Himmel und alle Perioden des Menschengeschlechtes von der Erscheinung Christi an umfaßt."

**) Die ἔχθρα ist allerdings die gegenseitige Feindschaft der Juden und Heiden, aber diese hat Christus eben dadurch aufgehoben, daß er ihre beiderseitige Feindschaft gegen Gott aufhob.

gemeinsten Ausdruck zu brauchen, — christliche Gemeinschaft, Glaubensgemeinschaft, Heilsgemeinschaft. In der That könnte sie auch gar nicht Organ Christi sein, wenn sie nicht vor Allem ein von seinem Geiste erfüllter und beseelter Organismus, wenn sie nicht Gemeinschaft der Gläubigen wäre. Dieß ist also die primäre Bestimmung der Kirche, wie sie sich uns früher bereits ergeben hat (§. 64. S. 351), und wie sich auch aus der ganzen in Mitte liegenden Darstellung ergibt: denn zum Gliede Christi macht den Einzelnen in letzter Instanz nicht die Kirche, sondern Christus setzt ihn mit sich in persönliche Gemeinschaft, damit aber in gliedliche Gemeinschaft mit allen denen, die ihm angehören. In persönliche Gemeinschaft mit sich setzt ihn Christus durch die Wirkung seines Geistes (mittelst Wortes und Sakramentes) und durch den, von diesem Geiste gewirkten, rechtfertigenden Glauben; Er selbst aber, Christus, ist kraft seiner Auferstehung das Haupt, der centrale Anfänger der Gemeinde: mithin tritt jeder durch die Einverleibung in Ihn eo ipso in das Verhältniß eines Gliedes zu denen, die mit demselben Haupte zur Gemeinschaft verbunden sind. Nicht bedingt also die Zugehörigkeit zur Kirche das Verhältniß der Einzelnen zu Christo, sondern die Zugehörigkeit zu Christus bedingt die Zugehörigkeit zu dem Organismus seines Leibes, welcher die Kirche ist. Das Band zu Ihm und sohin auch zu seiner Kirche ist aber ein geistiges: die Einheit des von ihm ausgehenden Geistes, die Einheit des durch denselben Geist gewirkten Glaubens und der daraus geborenen Liebe. So sind sie allesammt Einer in Christo. Und von dieser innerlichen, geistlichen Einheit haben sie auch ein Bewußtsein, noch ganz abgesehen von jeder äußern Berührung und gegenseitigen, persönlichen Beziehung, d. h. sie wissen, daß, weil und indem sie Christo angehören, sie zugleich einer Gemeinschaft von Gläubigen angehören, die an Ihm ihren lebendigen Einheitspunkt hat.

Indessen so, als rein innerliche, ist die Gemeinschaft noch nicht Kirche, sondern dieß ist sie erst, sofern sie auch wirklichen, concreten Bestand in der Welt hat, sofern sie als Gemeinde Christi, als eine an ihn glaubende, in ihm geeinte Gemeinschaft von Personen existirt. Und so existirt sie auch in der That; nicht als ob sie erst mittelst freien Zusammentritts der einzelnen Gläubigen dazu geworden wäre, sondern kraft ihrer göttlichen Stiftung. Denn gestiftet wurde sie, wie wir wissen (§. 64), dadurch, daß der Geist Christi auf die gesammte Jüngerschaar zumal sich ergoß und dieselbe, innerlich wiedergebärend und wie mit Christo dem Haupte so unter sich selbst einigend, — zur Gemeinde Christi, zu einer an Ihn glaubenden, mit Ihm gliedlich verbundenen Gemeinde geschaffen hat. — So ist also Glaubensgemeinschaft das innerste Wesen der Kirche, und sie selbst die concrete Existenzform derselben in der Welt. — Eben deshalb, weil sie die Gemeinde der an Christum Glaubenden ist, ist sie dann allerdings auch Organ für seine heilzueignende Thätigkeit; so aber, daß Letzteres an Ersterem seinen Grund hat. Der Schein des Gegentheils, der daraus erwachsen kann, daß doch die Kirche als Ganzes immer schon vor den Einzelnen, die durch ihren Dienst zu ihr hinzugethan werden, vorhanden ist, löst sich von selbst durch die Geschichte ihrer Entstehung, an die wir so eben erinnert haben: sie ist kraft derselben Heilsgemeinschaft und Organ dafür, letzteres indem sie sich als erstere bethätigt.

Die Mittel ihrer Selbstbethätigung sind die Gnadenmittel. Denn obwohl zunächst die media für die heilszueignende, kirchenschaffende Thätigkeit des Herrn, sind sie doch zugleich Handlungen seiner Gemeinde, in denen diese ihren Glaubensgehorsam gegen Ihn bewährt; und von da aus treten sie selbst unter einen neuen Gesichtspunkt: sie erscheinen als die Merkmale des Bestandes der Kirche. Wo Christi Wort verkündigt und das Sa-

krament nach seiner Einsetzung und zum Vollzug derselben verwaltet wird, da hat man ein Merkmal, daß hier eine Gemeinschaft handelt, die an seinen Namen glaubt und von seinem Geiste beseelt ist; denn aus dem Glauben an seine Verheißung heraus redet und handelt sie, durch die Innewirkung seines Geistes glaubt sie, und kraft der Handlung bekennt sie sich thatsächlich zu ihm. In sofern nennen wir die (schriftgemäße) Verwaltung der Gnadenmittel das Kennzeichen des Vorhandenseins der Kirche. Es gibt kein anderes, an dem sich mit gleicher Sicherheit die Existenz einer Gemeinschaft von Gläubigen in der Welt erkennen ließe, es läßt sich so wenig von dem Wesen derselben trennen, daß es in die Begriffsbestimmung der Kirche mit aufgenommen sein will.

Heben wir nun noch besonders hervor, was in unseren beiden Aussagen sowohl mitenthalten als vorausgesetzt ist*), nämlich daß es Christus selbst ist, der nicht nur die Kirche durch seinen Geist gestiftet hat, sondern ihr in Wort und Sakrament fort und fort persönlich gegenwärtig und wirksam einwohnt, durch beides Glauben und Glaubensgemeinschaft schafft, den Gläubigen aber immerzu geistlich und leiblich sich mittheilt, so ergibt sich der vollständige Begriff: die Kirche ist die, von dem Geiste Christi gestiftete und durchwaltete, in Einem Glauben verbundene, durch die Gnadenmittel begründete und sich erbauende Gemeinde der Gläubigen an Christo dem Haupte und an ihm unter einander — der lebendige Leib des Herrn.

Dieß ist ihr in allem Wechsel äußerer Erscheinung und Gestaltung sich gleich bleibendes Wesen.

Von dieser Begriffsbestimmung aus beantwortet sich sofort von selbst die Frage nach der Zugehörigkeit der Einzelnen zur Kirche. Die Antwort lautet einfach: So viele Christo im

---

*) S. Bd. 3. S. 354 ff.

Glauben angehören, die gehören auch seiner Kirche an, und umgewandt: ohne Glaube keine Zugehörigkeit zu Christo, ohne diese keine wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche, die sein Leib ist. Zwar läßt sich für die Gläubigkeit des Einzelnen kein äußerlich untrügliches Kriterium aufstellen, um so weniger, als das Maß des Glaubens sehr verschieden ist, immer aber bildet der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube die Grenzlinie, zwischen denen, die der Wesensbegriff der Kirche einschließt und ausschließet. Selbst die Taufe macht da, wo der Glaube gänzlich fehlt, den Menschen noch nicht zum Gliede Christi und mithin auch noch nicht zum Glied an seinem Leibe; sie setzt in diesem Falle nur in ein einseitiges und äußerliches Verhältniß zu beiden (§. 6. S. 9).

Die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche aber begründet für den Einzelnen ein eigenthümliches Doppelverhältniß entsprechend der natürlichen Doppelfähigkeit, die jedem menschlichen Leben eignet: dem individuell persönlichen Leben und dem Gattungsleben. Als Glied der Kirche weiß sich der Christ in Gemeinschaft zu ihr als Ganzem und zu ihren einzelnen Gliedern. Mit ihr als Ganzem verbindet ihn das Band zu Christo dem Haupte, mit den Einzelnen verbindet ihn das Band gegenseitiger, persönlicher Glaubens- und Liebesgemeinschaft. Und diese Doppelstellung ist für seinen Stand und sein Verhalten in ihr von nicht geringer Bedeutung. Sie wird insbesondere da von Wichtigkeit werden, wo es sich um die Bethätigung der Einzelnen an den großen Lebensaufgaben der Kirche handelt.

Schriftbeweis. Daß der Herr die bestimmte Absicht hatte, nicht nur Einzelne zu retten, sondern eine Gemeinschaft der Erlösten, „Eine Gottesgemeinde" in der Welt zu stiften, hat sich uns aus dem Begriff des „Reiches Gottes" gezeigt.

Was die Art und Weise dieser Gemeinschaft betrifft, wie Er selbst sie gewollt und gedacht hat, so erhellt aus den Grund-

stellen: Joh. 15, 1—6 (dem Gleichniß vom Weinstock und den Reben), sodann aus Joh. 10, 4. 12. 14. 15 (dem Gleichniß von dem Hirten und der Heerde), aus Joh. 17, 21—23 (*ἵνα πάντες (οἱ πιστεύοντες) ἓν ὦσι, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν*), aus 1 Joh. 1, 3 (*ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα — μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χρ.*) vgl. aus Ephes. 2, 21. 22 (*ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ, ἐν πνεύματι*) — daß sie eine persönliche Liebes- und Lebensgemeinschaft Christi mit den Seinigen und dieser unter einander ist, ethischer, aber nicht blos ethischer, sondern zugleich realer Art; denn das was Alle objectiv durchdringt und verbindet, ist das gottmenschliche Leben Christi; was das Verhältniß der Einzelnen zu Christo und einander subjectiv bedingt, ist die Liebe im Glauben. Es ist also eine geistige und als solche zunächst innerliche Gemeinschaft, vgl. Luc. 17, 20. 21. *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* Joh. 10, 15. 2 Tim. 2, 19 *ὁ κύριος ἔγνω τοὺς ὄντας αὐτοῦ.* Kol. 3, 3. Das Gleichniß vom Sauerteig, Mtth. 13.

Daß aber diese geistige Gemeinschaft zugleich als wirkliches Gemeinwesen, als Gemeinde von dem Herrn selbst gewollt und gedacht war, ergibt sich schon aus dem Namen *ἐκκλησία,* der unserem „Gemeinde" entspricht (Mtth. 16, 18. 18, 17) und zuweilen geradezu die Gemeindeversammlung bedeutet (1 Kor. 14, 35); es ergibt sich ferner daraus, daß der Herr sich als den Hirten, sie als die Heerde bezeichnet, die er sammeln wird Joh. 10, 16, daß er seinen Jüngern im voraus den Befehl ertheilt hat, das Evangelium zu predigen, zu taufen und dadurch diese Sammlung zu bewerkstelligen Mtth. 28, 19. 20; daß er im h. Abendmahl eine Gemeindefeier gestiftet hat; daß er ein gemeindliches Handeln der *ἐκκλησία* angeordnet hat Mtth. 18, 15—18 — lauter Momente, die in die Sichtbarkeit und Aeußerlichkeit fallen. Dasselbe ist angedeutet in dem Gleichnisse vom Senfkorn (Mtth. 13, 31. 32), welches ganz deutlich eben so auf eine äußere Ausbrei-

tung und Wirksamkeit des Himmelreichs hinweist, als das vom Sauerteig (v. 33) auf eine inwendige; eine Hinweisung darauf enthält auch Mtth. 13, 44 *); die Hauptsache aber ist, daß Jesus selbst als der Erhöhete aus seiner Jüngerschaar die Gemeinde geschaffen, und zwar als sichtbar-unsichtbare geschaffen hat (Apg. 2. §. 64). Von diesem Moment an existirt die Kirche als ein wirklicher Organismus in der Welt, innerlich in Glauben und Liebe geeint, „Ein Herz und Eine Seele", Apg. 4, 32, aus den Gnadenmitteln sich erbauend und eben dadurch auch sich sichtbar darstellend, Apg. 2, 42. 44. 46: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brodbrechen und im Gebet." — So, in ihrem geschichtlichen Bestande, als „die Gemeinde des Herrn" ist nun auch die Kirche überall da gemeint, wo die Apostel von ihr reden. Sie ist ihnen das „heilige Volk des Herrn", „die Gemeinde, das Haus Gottes", ihre Glieder: *λίθοι ζῶντες* Ephes. 2, 20—22. 1 Tim. 3, 15. 1 Pet. 2, 4. 5. 10. Der einheitliche Organismus derselben: der Leib des Herrn, *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν* Eph. 4, 4—6.

In allen diesen Stellen decken sich die Begriffe „Gemeinde und Kirche", in allen ist die Gemeinde als Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte, aber als ein wirklicher Ver-

---

*) Köstlin: Das Wesen der Kirche, S. 35, und Schmid, a. a. O. §. 40: „Das Reich Gottes im *αιων οὗτος* ist die Kirche, die von Christo gestiftete, erhaltene und geleitete Gemeinschaft der auf Erden lebenden Gläubigen, welche durch Glauben und Liebe mit Christo und darum auch unter sich innerlich geeint, zugleich zur Förderung ihres innern Lebens in einer äußern Gemeinschaft mit einander stehen, welcher das Wort Christi, so wie die Taufe und das Abendmahl zur sichern Grundlage ihres unerschütterlichen Bestandes dient."

ein lebendiger Personen, der sich auch als solcher darstellt, gemeint — mithin keineswegs als eine blos innerliche, sondern als wesentlich innerliche, geistliche, aber auch erscheinende, sichtbare Gemeinschaft *).

Auf die Schlußfrage: Wer zur Kirche gehört? — gibt zunächst der Herr selbst die Antwort: „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir" Joh. 10, 3. 4. 27; eben diese, die seine Stimme hören werden, bilden die Eine Heerde, die er sich auch aus den Heiden sammelt v. 16; es sind die „zerstreuten Kinder Gottes" Joh. 11, 52, die er herzubringen wird — also nicht die Masse der Völker, sondern die Einzelnen, die dazu ersehen sind. Die Reben am Weinstock sind zwar nicht gleicherweise gesund und fruchtbar, weshalb es der Reinigung bedarf Joh. 15, 2; aber wer „nicht in ihm bleibet", wer den Lebenszusammenhang mit Ihm völlig aufgegeben hat, der gehört auch nicht mehr zu dem lebendigen Weinstock: v. 6 **). In dem hohepriesterlichen Gebete, das seiner ganzen Kirche gilt, umfaßt der Herr außer den Jüngern „auch die, so durch ihr Wort an ihn glauben werden" Joh. 17, 20, Alle, „die ihm der

---

*) Vgl. Köstlin, das Wesen der Kirche 1854. S. 34—63. 70—72. 99.

**) Wenn Münchmeyer (Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche) zu den Worten ἐβλήθη ἔξω καὶ ἐξηράνθη bemerkt: „es ist so gut, als wäre er schon weggeworfen, er ist eigentlich schon weggeworfen, das Weggeworfenwerden ist schon eingetreten", so spricht dieß ganz für unsere Auffassung der Stelle und widerspricht der seinigen, nach welcher auch solche, bereits verdorrte und weggeworfene Reben noch „in organischer Verbindung mit dem Leib des Herrn" stehen sollen. . Vollends unbegreiflich ist es mir, wir er Ephes. 4, 6 für sich anführen und in das διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν sogar völlig todte Glieder mit einbegriffen denken kann. Münchmeyer hat sich den richtigen Gesichtspunkt für die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche durch die Voraussetzung, die er dazu mitbringt, verdunkelt.

Vater gegeben hat" v. 24 und legt sie seinem Vater an's Herz — was nicht unter diese Kategorie fällt, betrachtet er als sich nicht angehörig; er gedenkt ihrer hier nicht. Die Apostel machen durchweg die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig von der Sinnesänderung und von der Uebernahme der Taufe Apg. 2, 38. 3, 19. 26; von denen, die dieser Anforderung entsprachen, heißt es: „es wurden hinzugethan, so viele ihrer zum Leben verordnet waren" Apg. 13, 48; was nur von Gläubigen gesagt werden kann; die *πιστεύοντες* sind eben die Gemeinde, Apg. 2, 44 — *πάντες οἱ πιστεύοντες*, Apg. 4, 32: *πλῆθος τῶν πιστευσάντων*, 19, 18 = *τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* nach Apg. 6, 2. 9, 26; und wenn auch das Maß des Glaubens bei den durch die Taufe Aufgenommenen ein sehr verschiedenes war: völlig Ungläubige und Gottlose haben die Apostel nicht getauft, wollten sie jedenfalls nicht getauft wissen, und befand sich's hernach, daß unter den Getauften sich dennoch einzelne solche fanden, so ermahnten sie dieselben zu erneuerter Buße, oder schlossen sie, wo dieselbe nicht erfolgte, von der Gemeinschaft aus, Apg. 8, 13. 20, 24 Simon, und 1 Kor. 9, 15. Von dem Ausgeschlossenen heißt es Mtth. 18, 17: „er soll dir sein wie ein Heide und Zöllner"; von den Widerchristen 1 Joh. 2, 18. 19: „sie seien von der Gemeinde ausgegangen aber nicht von der Gemeinde gewesen"; Mtth. 13, 38 werden die aus der Teufelssaat erwachsenen Personen *τέκνα πονηρίας* genannt, vgl. 1 Joh. 3, 8. 10 *τέκνα τοῦ διαβόλου*. Wer vermöchte zu behaupten, daß auch diese noch Glieder am Leibe Christi sind? — In dem Allen liegt eine deutliche Antwort auf unsere Frage.

Sie liegt ferner in sämmtlichen angeführten Aussagen über das Wesen der Kirche. Denn die Gemeinde wird, wie Schmid a. a. O. §. 85 im Sinne Pauli sagt, von Allen an Christum Glaubenden gebildet; von dieser Anschauung aus sieht und redet der Apostel jede Einzelngemeinde, an die er schreibt, als eine Gesammtheit von berufenen Heiligen an, von ihr aus nennt er

die Glieder der Kirche λίθοι ζῶντες 1 Pet. 2, 3 ff., von ihr aus vergleicht er und nur von ihr aus kann er das Verhältniß zwischen Christo und der Gemeinde der mystischen Gemeinschaft der Ehe vergleichen Ephes. 5, 23 ff.; von dieser Anschauung aus und nur von ihr aus begreift sich die ganze Reihe jener Prädikate, welche die Schrift der Kirche gibt: Volk Gottes, heiliges Volk, Volk des Eigenthums u. s. w.; diese Bezeichnungen schließen jedenfalls nicht solche ein, welche dem Lebenszusammenhang mit Gott in Christo völlig entfallen sind. Leute wie die, welche Paulus 1 Tim. 1, 20 dem Satan übergeben hat, können unmöglich mehr Glieder „des Volkes Gottes" sein.

Das Nähere zu §. 83.

Für den kirchlichen Consensus setzen wir einstweilen den VII. Art. der Augustana her, welcher den Wesensbegriff der Kirche eben so richtig als erschöpfend bestimmt: Est autem ecclesia congregatio sanctorum (vere credentium Art. VIII), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Apologie p. 152: Ecclesia est principaliter societas fidei et Spiritus s. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum, consentaneam evangelio Christi. Und p. 155: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus, existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et sparsos per totum orbem. Et addimus notas etc. Endlich: Ecclesia est vivum corpus Christi — Necesse est, impios, quum sint in regno diaboli, non esse ecclesiam. Der große Katechismus: Gemeine der Heiligen, — eine heilige Gemeine."

Man bemerke, daß es nicht sowohl der abstrakte Begriff der Gemeinschaft, als der concrete „der Gemeinde" ist, der hier überall zu Grunde liegt.

§. 81.

Entwickeln wir nun die einzelnen Momente des aufgestellten Wesensbegriffs der Kirche näher.

Wenn wir die Kirche als Gemeinschaft bezeichneten, so erhellt von selbst, daß wir sie deshalb doch nicht als eine blos menschliche, subjective Glaubensgemeinschaft denken; denn sie hat ihren objectiven und zwar primären Faktor an Christo ihrem Haupte, der ihr persönlich gegenwärtig einwohnt und alle ihre Glieder wie mit sich so unter einander verbindet. Und nicht der eine oder der andere dieser Faktoren, weder der Gemeinglaube der Glieder für sich, noch Christus und sein Geist, abgesehen von der gegenseitigen Gemeinschaft der Glieder, sondern die Einheit beider Faktoren constituirt das Wesen der Kirche. So irrig daher wäre, es ausschließlich nach der erstern Seite bestimmen zu wollen, so irrig nach der andern. In letzterem Falle hätten wir ein Haupt ohne Leib, ein Lebensprinzip ohne Organismus, im ersteren eine Christenheit ohne einen lebendigen Christus. Das Wahre liegt in der Mitte. Die Kirche ist die Synthese des durch Wort und Sakrament sich bezeugenden Christus und der von ihm gewirkten menschlichen Glaubensgemeinschaft. Deshalb nannten wir sie den lebendigen Leib des Herrn.

Wenn wir ferner von ihr sagten, daß sie an den Gnadenmitteln die gottgegebenen Media ihrer Selbstbethätigung und an der rechten Verwaltung derselben die Kennzeichen ihres Bestandes habe, so ist damit schon der Unterschied zwischen einer innern und äußern, einer unsichtbaren und sichtbaren Seite der Kirche mitgesetzt. Unsichtbar sind ja die beiden Faktoren derselben, der in ihr lebende Geist des Herrn und das durch denselben gewirkte Glaubensleben, unsichtbar also, weil geistig und innerlich, dasjenige was wir das Wesen der Kirche nannten; unsichtbar ist auch das, was in den Gnaden-

mitteln wirkt und sie in Bewegung setzt, mögen wir sie nun von der Seite betrachten, nach welcher sie die Organe der heilszueignenden Thätigkeit Christi oder die Lebensbethätigungen der Kirche sind *). Und diese Unsichtbarkeit ist so wenig etwas Unwirkliches, daß sie vielmehr das eigentliche Selbst der Kirche bildet. Es ist ihre geistige Innerlichkeit, und der Geist ist Realität, ist Leben. — Indem aber die Kirche dieses ihr inneres Leben bethätigt, indem sie ihren Glauben an Christus bezeugt, Gottes Wort ausspricht, verkündigt, die Sakramente handelt, tritt sie in die Erscheinung heraus und stellt ihr unsichtbares Wesen in einer wahrnehmbaren Gestalt dar. Und auch dieß ist keineswegs eine blos beliebige oder willkürliche Lebensäußerung: es geschieht vermöge einer ihr einwohnenden Nothwendigkeit. Der durch das göttliche Wort gewirkte Gemeinglaube kann gar nicht anders als sich im gemeinsamen Lob und Bekenntniß einen Ausdruck geben, er wäre nicht lebendiger Glaube, wenn er stumm bliebe; die in diesem Glauben enthaltene Liebe muß sich mittheilen, sowohl um den Wiederklang ihres Heilsbesitzes in den Mitbesitzern zu wecken und sich mit ihnen gemeinsam desselben zu freuen und darin zu erbauen, als auch um ihn Andern, die desselben noch entbehren, zu vermitteln; sich selbst in diesem Heilsbesitz erbauen und ihn andern wahrhaft vermitteln kann aber die Kirche nur durch Bezeugung desselben Wortes, durch Darbietung derselben Gnadenmittel, welche ihr selbst die selige Gemeinschaft mit Christo vermittelt haben und fortwährend vermitteln. Indem sie so ihren Gemeinglauben an Christum durch Wort und That, also hörbar und sichtbar, bethätigt, thut sie nichts, als daß sie ihr innerstes Bedürfniß befriedigt und ihre göttliche Bestimmung zum Inhalt ihrer Selbstbestimmung macht (§. 64). Das Moment der Sichtbarkeit tritt mithin nicht als ein äußerliches

---

*) Vgl. §. 65.

Accidens zu dem Begriff der Kirche hinzu, es verhält sich zu ihrem Wesen, wie die nothwendige Erscheinungsform. So stellt sich das Verhältniß, wenn wir von der menschlichen Seite derselben ausgehen. — Gehen wir aber von dem göttlichen Faktor aus*), — davon, daß es Christus selbst ist, der durch Wort und Sakrament in ihr wirkt und sie, die Gemeinde, in den Dienst seiner heilszueignenden Wirksamkeit nimmt: so erscheint, was wir vorhin als Bethätigung der Gemeinde bezeichneten, als Christi eigene Selbstbethätigung, und es zeigt sich, daß jene Versichtbarung keineswegs blos Produkt des Gemeinglaubens der Gemeinde, daß sie vielmehr primitiv von Christo beabsichtigt und gewirkt ist und fortwährend (durch den instrumentalen Dienst derselben) von ihm gewirkt wird. Damit wird es vollends klar, daß Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit die zwei unzertrennlichen Seiten der Einen Kirche, der Gemeinde der Gläubigen bilden, daß die erstere nicht erst, wie man etwa sagt, durch den gemeinschaftbildenden Trieb des Christenthums sich heraussetzt, sondern beide schon ursprünglich und nothwendig mit einander gesetzt sind; nothwendig — nicht nur menschlicherseits, sondern auch göttlicherseits. Und nicht nur gesetzt sind sie mit einander, sie bedingen und erzeugen einander in steter Wechselwirkung. Die Sichtbarkeit gehört daher auch keineswegs blos zu der geschichtlich empirischen Gestalt der Kirche (wovon im flgd. §.): sie ist eine Bestimmtheit ihres (wahren) Wesens, die ihr von dem Herrn selbst anerschaffen ist; wobei man nur nicht an sofort bestimmte Formen oder äußerlich festgesetzte Ordnungen, weder an eine Cultusordnung, noch an eine formulirte Lehrordnung, noch überhaupt an eine amtliche Organisation, in der diese Versichtbarung sich ausprägen müßte, zu denken hat, sondern ganz ein-

*) In welcher Weise die Gnadenmittel unter diesen zwiefachen Gesichtspunkt fallen, darüber s. §. 65. S. 355.

fach an das Bekenntniß zu Christo in Bezeugung des Wortes und in Handhabung der Sakramente. In dieser freien und berufsmäßigen Thätigkeit hat die Kirche ihre nothwendige, unter allem Wechsel gleiche, Erscheinungsweise; und auch so, als die unsichtbar=sichtbare, bleibt sie Gegenstand des Glaubens, denn was jene Sichtbarkeit bekundet, ist eben nicht die innere Beschaffenheit ihrer einzelnen Glieder, sondern der Bestand der Kirche als solcher, wie sich hernach näher zeigen wird.

Wenn wir endlich sagten, daß Christus der Kirche innewohne, so will damit weder ausgesagt sein, daß Er sich an sie aufgebe und verendliche — als Haupt und Herr steht er persönlich, selbstständig über ihr; noch auch, daß er nur durch seinen Geist auf sie einwirke: er läßt ihr die Fülle seines gottmenschlichen Lebens einwohnen, und auch dieß nicht blos strahlenweise, sondern in ihrer Totalität. Denn zur Stätte seiner Herrlichkeit, zum Füllpunkt seiner Liebesoffenbarung hat er sie geschaffen. Was er durch sein Thronen im Allerheiligsten des alten Tempels schattenhaft vorgebildet hat, will er hier auf leibhaftige und doch geistliche Weise erfüllen. Während er das ganze Universum mit seinen Kräften durchwaltet, gibt er sich in der Kirche eine centrale Gegenwart; aber an die einzelnen Glieder derselben theilt er diese absolute Fülle seines Lebens mannigfaltig aus, jedem das Ganze, aber das Ganze in eigenthümlicher Weise; einem jedem nach seinem Maße. Dadurch schafft er in ihr eine Mannigfaltigkeit verschiedener Gaben, Kräfte, Thätigkeiten, die allesammt der Selbsterbauung des Ganzen dienen, und macht so die Kirche zu einem reich gegliederten Organismus, der an Ihm seine Einheit hat. In Ihm hat sie Alles; sofern Er ihr in der bezeichneten Weise einwohnt ist die Kirche an sich vollendet; ihre Idee verwirklicht.

Allein nach der subjectiv=menschlichen Seite ist sie das

noch keineswegs, sondern es verhält sich mit ihr wie mit ihren einzelnen Gliedern, von denen wir sagten, daß sie obwohl des Lebens Christi theilhaftig, doch erst allmählig sich in dasselbe hineinzuleben hätten: so ist auch die Kirche ihrer subjectiven Seite nach erst die werdende, im Ringen nach dem Ziel begriffen. Und dieß keineswegs blos von wegen der Beimischung heuchlerischer Namenchristen (darum handelt es sich hier überhaupt noch nicht): in der Totalität ihrer wirklichen, gesunden — d. h. relativ gesunden *) — Glieder, als coetus credentium, ihrem ganzen zeitgeschichtlichen Bestande nach ist sie noch relativ unvollkommen; denn sie lebt noch im Fleische, in der Welt, im Tode — und hat deshalb die Aufgabe, auf dem Wege der Entwicklung zur vollen Reife des Mannesalters zu gelangen, m. a. W. immer tiefer in Christum hinein und immer höher an ihm hinanzuwachsen, und so immer vollständiger und allseitiger sich zur neuen Menschheit, zur Menschheit Gottes auszugestalten. Bevor dieses Ziel erreicht ist, hat sich ihre Idee noch nicht vollständig realisirt. Andrerseits aber liegt in jener Allmähligkeit des Werdens auch kein Widerspruch gegen ihre Idee, denn, wie ursprünglich die Menschheit **), so ist auch die Kirche von Gott selbst als die „werdende“ gewollt, wie sie denn auch nur auf diesem Wege ihre göttliche Bestimmung erfüllen kann. Aber an dem, was sie bereits ist und besitzt, hat sie auch die Bürgschaft für die Erreichung derselben.

Der Schriftbeweis für die beiden ersten Hauptsätze uns. §. und namentlich für das Verhältniß der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, ist schon im vorigen enthalten. Es be-

*) Denn Alle sind erst auf dem Weg zur völligen Gesundung begriffen.

**) S. §. 20. S. 184.

darf daher nur noch des ergänzenden Nachweises für unsere Aussagen über das Verhältniß Christi zu dem Organismus der Gemeinde, und auch dieses liegt implicite bereits in den zwei, dort auch schon angeführten, bildlichen Ausdrücken, deren sich die Apostel mit Vorliebe bedienen: „Haus und Leib."

Die Bezeichnung „Haus Gottes" sieht zurück auf den Tempel des A. Tsts., als auf den Ort, wo Gott zu wohnen, d. h. wo er in seiner Gnadengegenwart sich zu offenbaren verheißen hatte und wohin die Gemeinde des A. T. mit allen ihren gottesdienstlichen Darbringungen gewiesen war (2 Kön. 21, 7); sie charakterisirt die neutestl. Gemeinde als einen geistlichen Bau, der zu seiner tragenden Grundlage die Apostel (das apostolische Wort), zum Eckstein den lebendigen Christus, zur erfüllenden und durchdringenden Seele seinen Geist, zum Material die lebendigen Personen der Gläubigen hat, vgl. 1 Kor. 3, 9. 16. insb. Ephes. 2, 19—21, und 1 Pet. 2, 4—6. Der alttestl. Unterschied zwischen Haus und Hausgenossen findet also auf die Gemeinde des Herrn keine Anwendung; es verhält sich nicht so, — wir bemerken es absichtlich — als ob Kirche und Gemeinde sich gegenüberstünden, als ob die Kirche mit ihren Institutionen über den Gemeinden stünde; sondern Kirche und Gemeinde (als Complex der Einzelgemeinde) decken sich vollständig. „Die neutestl. Gemeinde ist selber das Haus Gottes" *). Dagegen ist der Gedanke der persönlichen Einwohnung Gottes als ein Hauptmoment herüber genommen; weshalb die Kirche „die Gemeinde des lebendigen Gottes" heißt, 1 Tim. 3, 15; 2 Kor. 6, 16: „Ihr seid des lebendigen Gottes Tempel, wie Gott gesagt hat: ich will in ihnen wohnen und wandeln und werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein."

In der Bezeichnung „Leib" (Ephes. 1, 22. 23. 5, 23.

---

*) Vgl. Meyer zu 1 Tim. 3, 14. 15. Delitzsch, vom Hause Gottes 1849.

Kol. 1, 18. *σῶμα Χριστοῦ*, tritt der Begriff des gegliederten Organismus hervor (Röm. 12, 4—6) 1 Kor. 10, 17 *ἓν σῶμα οἱ πολλοί*, der sich in den Stellen über die Charismen (1 Kor. c. 12. Ephes. 4, 7—12. 4, 16) noch näher entwickelt. Das Verhältniß Christi als des Hauptes zu diesem Leibe ist nach denselben Stellen nicht nur das des leitenden und beherrschenden, sondern des durchherrschenden, alle einzelnen Glieder bewegenden und beseelenden, die mannigfaltige Menge der Charismen mittheilenden und bestimmenden, aber auch alle Glieder einigenden, das Mannigfaltige immer wieder zur Einheit verbindenden und zusammenfassenden Prinzips. Er ist ihr Lebenscentrum; von sich aus das Ganze erfüllend, durchwaltend, organisirend. Die *ἐκκλησία* aber ist hinwiederum als der Ort gedacht, welcher mit Christo erfüllt ist, welchem seine ganze Fülle (*πλήρωμα*) einwohnt (Ephes. 1, 23. Kol. 2, 9 u. 10), ja sie wird so eng mit ihrem Haupte zusammengeschlossen, daß 1 Kor. 12, 12 der Name Christus geradezu als Synonymum für die Kirche gebraucht wird, während gleichwohl der Unterschied zwischen ihr und ihm bewahrt bleibt: als Haupt mit der Gemeinde eins, steht er zugleich selbstständig über ihr, der Gemeinde mit seiner Fülle einwohnend, erfüllt er zugleich das All der Dinge *).

---

*) Dazu bemerkt Ehrenfeuchter: Praktische Theologie, S. 55. In diesem Satze: „Die Ecclesia ist das Pleroma Christi, dessen, der alles in allem erfüllt", ist ihr tiefstes Wesen enthüllt. Wie Christus die Fülle Gottes ist, so die Ecclesia die Fülle Christi. Wie sich das unendliche Leben des Vaters in Christo erschlossen und geformt hat, so faßt sich in der Ecclesia dieses Gottesleben Christi für die Erde. In ihr kommt die Lebensfülle, wie sie von Ewigkeit in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes hin- und herströmt, zu ihrem geschichtlichen Abbild in der Sphäre der Zeit; die Ecclesia erscheint als die für die Erde vorhandene Darstellung des das ganze Universum erfüllenden Lebens Christi." — Ich setze hinzu: Das Leben Christi aber ist das gottmensch-

Hiermit sind sowohl die negativen als die positiven Aussagen des §. als schriftmäßig erwiesen.

Daß diese Kirche zu einer geschichtlichen Entwicklung in der Welt, wodurch sie ihr Wesen sowohl nach Außen als nach Innen successiv entfalten und verwirklichen soll, deutet Christus selbst in den bereits erwähnten Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteige an; in seinen prophetischen Aussagen bezeichnet er im voraus die Hauptmomente dieser Entwicklung bis zur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. In der Richtung nach Innen lehrt sie Paulus, wenn er 1 Kor. 3, 16 von der Kirche sagt, sie sei thatsächlich ein Tempel Gottes, Ephes. 2, 21. 22; aber sie wachse heran zu einem heiligen Tempel im Herrn, oder noch bestimmter, wenn er Eph. 1, 23 die Kirche „die Fülle Christi" nennt, und 4, 5 die Einheit des Glaubens als vorhandenen Grundzug derselben betrachtet, dann aber doch das von ihr zu erreichende Ziel in v. 13 so bezeichnet: „bis wir Alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Manne, zum Altersmaße der Fülle Christi" (*εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ*), d. h. bis dahin, wo die Gemeinde seiner unendlichen Fülle frei und selbstständig sich so weit aufgeschlossen hat, daß nichts mehr in ihr ist, was davon nicht ergriffen und durchdrungen wäre *).

Zum Schlusse setzen wir noch das Ergebniß her, in welches

liche, seine Gegenwart in der Kirche und im Universum also die gottmenschliche; dort in centraler, hier in peripherischer Weise. — Ich kann daher Meyer zur angef. St. nicht beistimmen, wenn er in ihr blos eine das All erfüllende „Wirksamkeit" Christi finden will. Die Wirksamkeit setzt die Gegenwart voraus und die Schrift weiß von keiner andern Gegenwart Christi, als von der seiner ganzen ungetheilten und unzertrennbaren gottmenschlichen Person.

*) Vgl. Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche 1847. S. 83—98.

Hofmann (Schriftbew. II, 2. S. 140) seine Untersuchungen über die Stellen des Epheserbriefes zusammenfaßt: „Ihrem stetigen und sich immer gleichen Wesen nach ist ihr (der Kirche) der über Alles erhöhete Christus, was das Haupt dem Leibe, und sie ist Christo, was die Fülle dem, deß Fülle sie ist. Er beherrscht sie nicht, ohne mit ihr einheitlich verbunden zu sein, und sie ist ihm Verwirklichung seines Vollbestandes, während er es ist, welcher Alles zu seinem Vollbestande bringt. Ja sie ist ihm, was der Leib dem, dessen Leib er ist, nämlich das, worin er sich sein Dasein und seine Erscheinung in der Welt gibt. Gotte aber ist sie die Stätte seiner wesenhaften Gegenwart in der Welt und der vollkommenen Offenbarung seiner Weisheit. In sofern sie aber das, was sie ist, geworden ist, fortwährend wird und schlüßlich vollkommen werden soll, verhält sie sich zu Christo einerseits als zu dem Ecksteine, der Grundlage ihres Baues, anderseits als zu der wirksam bestimmenden Bedingung ihres Wachsthumes. Von eben dem Christus, welcher in der Vergangenheit ihr ermöglichender und Richtung gebender Anfang ist, geht fortwährend aus, was ihren Fortgang zum Endziele wirkt. Er fördert sie einestheils durch die Bestellung einzelner ihrer Glieder zu gemeinkirchlicher oder einzelgemeindlicher Berufsthätigkeit, anderntheils durch mannigfaltige Begabung aller ihrer Glieder für ihre Selbstbethätigung an einander. Für alle aber besteht dasselbe Ziel, sei es ihrer fördernden Thätigkeit, sei es der dadurch gewirkten Förderung, nämlich dasselbe Ziel, welches der Kirche überhaupt zu erreichen gesetzt ist, Vollkommenheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi. Wenn die Kirche in allen ihren Gliedern dahin gediehen ist, dann hat Christus die Absicht an ihr erreicht, mit welcher er sie durch die Taufe zu der vor Gott und im Gewissen von Sünde reinen Menschheit gemacht und aus der Welt entnommen und sich angeeignet hat. — Hiernach ist die Kirche, wenn es sich um ihre Wesensbezeichnung handelt, weder das Gemeinwesen eines gewissen sichtbaren Regiments noch die sichtbare Gemeinschaft

der Getauften, sondern die Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams oder andererseits des Geistes Jesu Christi, als welcher diesen Glaubensstand des Personlebens, aber zugleich auch dessen Bethätigung und dadurch ein Gemeinwesen desselben wirkt."

Wenn wir das Moment der Sichtbarkeit mit in den Wesensbegriff der Kirche aufnehmen, so haben wir darin die obigen symbolischen Bestimmungen für uns; denn es ist da überall ein Verein von Personen gemeint, coetus, congregatio, societas, der sich auch nach außen hin wahrnehmbar darstellt. Der symbolische Begriff der Kirche (ecclesia propria dicta) ist also keineswegs, wie man häufig sagt, der der unsichtbaren im Unterschied von einer sichtbaren, die sich zu ersterer wie ein bloses Accidens verhielte: er begreift beide Seiten in sich. Mithin darf auch das Moment der Sichtbarkeit nicht verwendet werden zur Bezeichnung der sog. ecclesia late dicta oder auch „des äußern Kirchenthums" im Unterschied von der „wahren Kirche", was nur zu Verwirrungen führt. — Wie nothwendig überhaupt der Begriff der Kirche, wird sie anders als wirkliche Glaubensgemeinschaft gefaßt, die Sichtbarkeit fordere, zeigt am besten die Art, wie neuerdings diese Sichtbarkeit bestritten wird. Indem J. Müller (in der deutsch. Zeitschrift 1850, n. 15), den Satz verficht, daß das, was wir die innere unsichtbare Seite der Kirche nennen, hinreiche, „um den Begriff der Kirche zu konstituiren", und deshalb den Namen der sichtbaren Kirche nur für die „in festen äußerlichen Ordnungen verfaßte Kirchengemeinschaft" gelten lassen will — sieht er sich doch zu dem Zugeständniß genöthigt, „daß ohne irgend welche Aeußerung des Innern eine wirkliche, menschliche Gemeinschaft nicht gedacht werden kann, daß also auch die unsichtbare Kirche, soll sie wirklich Kirche sein, eine solche Aeußerung in sich schließen muß." Nur, setzt er hinzu, bestehen diese nothwendigen Aeußerungen, die also der Wesensbegriff der Kirche in sich schließt, nicht in objectiven Institutionen, in denen das geistliche Leben der Kirche auf eine feste beharrende

Weise sich darstellt und erhält, sondern es seien die unmittelbaren Aeußerungen des geistlichen Lebens, die sich an keine festen Formen binden lassen, sondern in dem freien Verkehr gegenseitigen Mittheilens und Empfangens sich bewegen; „in sofern nun, setzt er hinzu, die religiöse Gemeinschaft in diesen objectiven Organisationen erscheint, entsteht ein sichtbares Kirchenthum; in sofern sie nur in jener ungebundenen und formlosen Weise sich bewegt, ist nur von unsichtbarer Kirche zu reden." Aber offenbar ist diese Unterscheidung zwischen sichtbar und unsichtbar eine ganz willkürliche; denn beides sind nur verschiedene Arten der Aeußerungen eines Innern, und fallen mithin doch unter den gemeinsamen Begriff der Versichtbarung. Nicht minder willkürlich ist es, den Begriff der sichtbaren Kirche mit dem „eines äußern Kirchenthums in objectiven äußerlichen Bekenntnissen, feststehenden Lehrordnungen und Verfassungsformen" zu identificiren, welche vielmehr erst in zweiter Reihe zu stehen kommen und zu ihrer Voraussetzung die primäre Aeußerung des innern geistlichen Lebens: das Bekenntniß des Glaubens zu Christo und damit das Bekenntniß zu seinem Wort und zu seinen Stiftungen, haben. Geht man davon aus, dann werden auch jene von J. Müller so tief herabgesetzten „Objectivitäten", namentlich „das formulirte Bekenntniß der Kirche" in ein günstigeres Licht zu stehen kommen, und wird dagegen der von ihm so hoch darüber erhobene „freie, religiöse Verkehr" sich's gefallen lassen müssen, „der Predigt, dem Sakrament und dem Bekenntnisse" gegenüber etwas zurückzutreten. Doch wie gesagt, an formulirte Lehr- und Verfassungsordnungen denken auch wir zunächst noch nicht bei der Sichtbarkeit der Kirche — und so bleibt immer das Zugeständniß J. Müllers stehen: daß die unsichtbare Kirche, soll sie

---

*) So müssen wir urtheilen, obgleich J. Müller selbst a. a. O. 114 dieses Urtheil „eine etwas kleinliche Kritik" seines obigen Begriffs der unsichtbaren Kirche nennt.

wirklich Kirche sein, eine Aeußerung des Innern in sich schließen muß", d. h. aber nach dem gemeinen Sprachgebrauch nichts anders, als daß sie sich auch irgendwie sichtbar darstellen muß — welche Nothwendigkeit wir jedoch anders als Müller begründen.

Die Gegensätze, die unsere Wesensbestimmung der Kirche in beiden §. ausschließt, sind alle die Lehrweisen, die entweder das Moment der Unsichtbarkeit oder der Sichtbarkeit, entweder den objectiven oder den subjectiven Faktor der Kirche verkennen, entweder die Identität von Kirche und Gemeinde aufheben, oder den Begriff der Kirche so verengern oder erweitern, daß er sich mit der Zugehörigkeit zu Christo durch den Glauben nicht mehr deckt; näher also:

1) der römische Kirchenbegriff, nicht nur sofern er das Moment der Sichtbarkeit voranstellt, sondern sofern er, Kirche und Gemeinde trennend, erstere wesentlich in die Institution der Hierarchie setzt und dieselbe zur legitimen Heilsvermittlerin für die Gemeinde macht;

2) die der römischen sich annähernde, insb. von Stahl *) vertretene Fassung, welche gleichfalls Kirche und Gemeinde scheidet und erstere als „die göttliche Institution", als den Inbegriff der äußeren göttlich gestifteten Ordnungen, der objectiven Realitäten" über der Gemeinde bezeichnet, oder auch „Amt und Glaubensreich" als die beiden Faktoren der Kirche nebeneinanderstellt; wobei jedoch eine gewisse Unbestimmtheit übrig bleibt, indem unter Gemeinde bald der Complex oder die Einheit der einzelnen Gemeinden, bald die Einzelgemeinde verstanden wird;

3) die, namentlich von Münchmeyer vertheidigte Bestimmung der Kirche als der „sichtbaren Gemeinschaft der Getauften": eine Bestimmung, die in sofern zu eng ist, als möglicher Weise auch schon vor der Taufe in Einzelnen die Zugehörigkeit zu Christus

---

*) Die luth. Kirche und die Union. S. 280 ff.

(durch den Glauben an das Wort) entstanden sein kann, zu weit, in sofern die Taufe bei Erwachsenen, falls alle Bedingungen der Heilsaneignung fehlen, ein nur äußerliches Verhältniß zu Christus begründet, welches noch keineswegs zum Gliede seines lebendigen Leibes macht. So gewiß es außerhalb der Glaubensgemeinschaft mit Christo kein Heil für den Menschen gibt, so gewiß darf der Begriff der Kirche Keinen ausschließen, der Christo dem Haupte angehört, und Keinen einschließen, der ihm nicht angehört. Durch Letzteres wird nicht nur die biblische Lehre vom Wesen der Kirche veräußerlicht, es wird auch die Grenzlinie zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Christi verwischt *). Es kann die in Rede stehende Bestimmung aber auch deshalb nicht die richtige sein, weil die Gemeinschaft der Getauften immer schon eine Gemeinschaft der Taufenden, d. h. eine Christum bekennende und von ihm zeugende Gemeinde der Gläubigen voraussetzt; sie verkennt ferner die Bedeutung des Wortes für die Gründung der Kirche und den unzerreißbaren Zusammenhang desselben mit der Taufe; und verfehlt überdieß den einen ihrer Zwecke, die Sichtbarkeit der Kirche zu constatiren; „denn daß Einer getauft ist, kann ihm so wenig angesehen werden, als daß ihm das Wort gepredigt worden ist, während umgekehrt der Glaube sich wohl zu erkennen geben kann, und ob auch immer nur bedingungsweise, erkennbar ist" **). — Unser Begriff der Kirche schließt ferner

4) die Ansicht aus, welche das innere Wesen derselben aufgehen läßt in der Gegenwart des Herrn und seiner Selbstbezeu-

---

*) Dieß gilt auch gegen Kliefoth, Von der Kirche S. 265, und gegen Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche, S. 42 ff.

**) Vgl. Harnack, Thesen über die Kirche (Dorpater Zeitschrift für Th. u. K. 1859. 3. Hft. S. 347), mit dessen sehr präciser Bestimmung des Wesens der Kirche ich völlig einverstanden bin.

gung durch die Gnadenmittel*); denn die dadurch gewirkte, gliedliche **Gemeinschaft** der Gläubigen ist und bleibt immer das Wesentliche der Kirche; der Satz: „Christus ist die Kirche" hat nur Wahrheit, sofern er synthetisch gefaßt wird, wie oben S. 357;

5) die Bestimmung Schleiermacher's: „die christliche Kirche bildet sich durch das freie Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken" (Glaubensl. §. 2. §. 115) welche das andere Extrem der vorhin bezeichneten Fassung ist.

Wider alle diese und ähnliche Bestimmungen enthält der VII. Art. der Augustana das ausreichende Correctiv**).

§. 82.

Da die Kirche, wie wir sahen, geistleiblicher Natur ist, so hat sie auch einen sichtbaren, geschichtlichen Bestand in der Welt; sie existirt als wirkliches Gemeinwesen (congregatio), und stellt sich als solches dar. Diese ihre geschichtliche Existenz bringt es mit sich, daß sie überall da, wo sie ein größeres Raumgebiet einnimmt, sich in Einzelgemeinden gliedert, deren

---

*) So H. Karsten, Die Kirche und das Symbol 1842: eine geistvolle Schrift, deren Verdienst gerade in der Energie liegt, mit der sie die lebendige Immanenz des persönlichen Christus in der Kirche betont; was ich oben im Auge habe, ist nur der Satz: „Die Gemeinde setzt die Kirche voraus; die Kirche aber ist die (persönliche) Offenbarung Gottes in ihrer gemeinschaftstiftenden Thätigkeit, — und eben diese kirchenbildende Macht der Offenbarung ist die **unsichtbare** Kirche." S. 35. 41. 42.

**) Die Bezeichnung „Gemeinde der Erwählten", die auch Luther zuweilen gebraucht, ist ganz richtig, wenn sie im Sinne der lutherischen Lehre von der Erwählung verstanden wird; irrig aber wird sie, wenn ihr die Theorie von einer absoluten Prädestination zu Grunde liegt, weshalb ich sie lieber vermeide.

Complex die Eine Gemeinde des Herrn bildet. Dieß ist der concrete Bestand der Kirche in der Welt.

Nun hat sich uns schon im vorigen §. gezeigt, daß ihre geschichtliche Wirklichkeit ihrer göttlichen Idee noch nicht völlig entspricht. Ihre innere Schönheit ist noch verhüllt, erst im Aufbrechen begriffen; was davon an den Tag tritt, ist nur ein bleicher Wiederschein dessen, was sie ist. Dazu kommt, daß das Maß des Glaubens in ihren Gliedern ein sehr verschiedenes ist: von da an, wo er erst als keimhafter Anfang in dem getauften Kinde lebt, bis zur Höhe selbstbewußter Manesreife, und von da wieder bis hinab in die Tiefe, wo er wie ein glimmender Docht unter Kampf und Anfechtung fast erlischt — welch eine unendliche Reihe von Stufen desselben; und überall, wo er noch in irgend einem Maße vorhanden ist, sei es auch nur als leiser, unhörbarer Pulsschlag des innern Lebens oder als Schreien des Herzens nach dem Heil, da ist noch Zusammenhang mit Christo und darum auch Zugehörigkeit zur Kirche. — Aber es ist noch ein Anderes. Da die Gnadenmittel nicht magische, unwiderstehlich wirkende Potenzen sind, so kann es geschehen, daß Einzelne, Wenige oder Viele, nur äußerlich dem Ruf des Evangeliums gehorchen, während sie innerlich ganz unbekehrt bleiben; das ist eine Thatsache, die uns schon früher, als wir von der Berufung der Völker sprachen, entgegentrat, die sich aber auch an solchen, die innerhalb der Kirche geboren und von ihr getauft sind, wiederholen kann und faktisch wiederholt. Denn auch Getaufte können im bewußten Unglauben und Sündendienst so tief sinken, daß sich das Band zu Christo auf ihrer Seite völlig löst.

So findet sich denn innerhalb des Bereichs der Kirche nicht nur der Unterschied zwischen unendlich vielen, vielfach in einander übergehenden, Standpunkten des christlichen Glaubens und Lebens, sondern auch der G e g e n s a t z z w i s c h e n G l ä u b i g e n u n d U n g l ä u b i g e n. Dieser Gegensatz entscheidet

allerdings über die Zugehörigkeit zur (wesentlichen) Kirche: denn wo der Glaube an Christum völlig erloschen ist, da hat der Mensch aufgehört, ein Glied seines Leibes zu sein. Er gleicht dann der verdorrten Rebe am Weinstock. Aber äußerlich läßt sich dieser innere Gegensatz nicht constatiren; es gibt dafür kein sichtbares, untrügliches Kriterium. Selbst da, wo augenfällige Sünden die völlige Lösung des Zusammenhangs mit Christo zu dokumentiren scheinen, kann innerlich noch ein Zug zu ihm bestehen — und welches menschliche Urtheil darf sich anmaßen, zu entscheiden, ob der Abfall ein totaler und unheilbarer sei, oder noch Hoffnung auf Buße und Erneuerung übrig lasse?

Dazu kommt, daß, wenn auch von Seiten getaufter Christen der Lebenszusammenhang mit Christus völlig zerrissen wäre, doch kraft der Taufe noch immer ein, wenn auch nur einseitiges und objectives, Verhältniß Christi zu ihnen besteht, und ihnen die Möglichkeit der Rückkehr offen hält. In sofern aber stehen auch sie noch immer in einem Verhältniß zur Kirche, welches jedoch — entsprechend ihrem Verhältniß zu Christus — nicht Gliedschaft an seinem Leibe, mithin auch nicht wahre Mitgliedschaft der Kirche, sondern nur Theilnahme an der äußern Seite derselben ist und wofür sich gleichfalls kein untrügliches Kennzeichen aufstellen läßt.

Bei diesem Stande der Dinge kann die Kirche die Zugehörigkeit der Einzelnen zu ihrer Gemeinschaft nicht abhängig machen von dem persönlichen Glauben an Christum — sie ist ja nicht die Herzenskündigerin — sondern sie muß sich mit solchen Merkmalen begnügen, welche eine wenigstens relative Gewißheit dafür darbieten, und diese können keine andern sein, als die Theilnahme an den Akten, in denen sie ihrer Glaubensgemeinschaft mit Christo einen wahrnehmbaren Ausdruck gibt: also das Mitbekenntniß ihres Glaubens und der Mitgebrauch ihrer Sakramente. Davon aber ist es die unvermeid-

liche Folge, daß nun ihr äußerlich empirischer Bestand sich nicht mehr mit ihrem Wesen deckt.

Auf diesen ihren geschichtlich-concreten Bestand hin angesehen, bezeichnen wir die Kirche als coetus vocatorum, und unterscheiden zwischen ihm und dem coetus credentium; zwar nicht so, als ob letzterer nicht mitbegriffen wäre in dem ersteren — denn alle Gläubigen sind zugleich durch Wort und Taufe Berufene; aber der coetus vocatorum als der Complex der zu gleichem Bekenntniß und Sakramentsgebrauch Verbundenen *) (societas externarum rerum et rituum) deckt sich nicht mit dem coetus credentium et sanctorum.

Dieser Unterschied fällt nun keineswegs zusammen mit dem vorhin besprochenen zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, ja es ist geradezu verwirrend, ihn darauf anzuwenden. Denn was beiderlei Glieder von einander unterscheidet, ist eben nicht die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, welche vielmehr beiden gemeinsam ist; was sie unterscheidet ist die innere Stellung zu dem Haupte, und für diese bietet die sichtbare Bekenntniß- und Gnadenmittelgemeinschaft kein untrügliches Zeichen dar; sie ist, dem menschlichen Auge verborgen, dem Herrn allein bekannt. Daher lassen sich beide Gebiete nur im Begriff auseinanderhalten; sie verhalten sich nicht wie zwei neben oder um einander liegende Kreise, sie sind in einander verflochten, und eben hierin liegt der Grund, warum das Bestehen einer heiligen christlichen Kirche in der Welt und selbst in der äußern Christenheit immer ein Gegenstand des Glaubens bleibt. Es ist das Vertrauen auf die siegreiche Gnadenmacht des Herrn und auf die den Gnadenmitteln gegebene Verheißung, worauf sich der Glaube an das wirkliche und ununterbrochene Dasein der wahren Kirche gründet. Sie kann

*) Der Abfall vom Bekenntniß und die offenbare Verachtung der Sakramente schließt auch von der äußern Gemeinschaft aus.

da nicht fehlen, wo das Wort des Lebens verkündigt wird; wenn auch in einer noch so geringen Zahl ihrer jeweiligen Glieder oder in noch so dürftiger Gestalt, wenn auch dem äußern Auge verborgen — ganz fehlen kann sie nie; das trauen wir der Gotteskraft der Gnadenmittel zu. Aber auch bei dem äußerlich-blühendsten kirchlichen Gemeinwesen können wir nicht mit Fingern zeigen und sagen: hier sei die Braut des Herrn; keine sichtbare Kirchengemeinschaft darf sich rühmen, in ihr sei das Zion Gottes beschlossen. Erst der Tag des Herrn macht den inneren Unterschied auch äußerlich kund und scheidet von einander, was nicht zusammengehört. Bis dahin gleicht die Kirche ihrem geschichtlichen Bestande nach dem Acker, auf welchem Unkraut und Waizen durch einander wächst (boni mixti malis).

Es ist etwas unendlich schmerzliches um dieses Mißverhältniß zwischen der Erscheinungsform der Kirche und ihrem Wesen, es ist ein Kreuz, das sie, wenigstens bis zu einer gewissen Grenze, tragen muß. Diese Grenze bestimmt die Pflicht der Selbstbewahrung. Sie endet da, wo die Menge der unlautern Glieder dergestalt die Oberhand gewönne, daß sie die Kirche hinderte, sich als das was sie ist darzustellen und zu bethätigen, da also wo es ihr verwehrt werden wollte, sich offen und thatsächlich zu Christus zu bekennen und die Gnadenmittel seinem Willen gemäß zu verwalten. In einem solchen Falle forderte die Pflicht der Selbstbewahrung entweder die Ausschließung der ungläubigen Glieder, oder, wo das nicht möglich, die Lossagung der Kirche von dem äußern Verband mit denselben. — So lange dieser Fall nicht eintritt, hat sie die Pflicht, jenes Mißverhältniß nicht nur hinzunehmen, sondern die Arbeit, die ihr daraus erwächst und den geistlichen Kampf gegen die heterogenen Elemente, der sich ihr damit aufdrängt, aufzunehmen und im Glauben an den Beistand ihres Herrn zu bestehen. Es hängt dieß auf's engste zusammen mit ihrer großen, welt-

historischen Aufgabe. Dieß führt uns auf ihren Beruf und auf ihr Amt.

Die heil. Schrift bezeugt zunächst die Thatsache, die unser §. aussagt: der Zustand der apostolischen Gemeinden, namentlich der korinthischen und der kleinasiatischen (Offb. 2, 3) dokumentirt sie; die falschen Brüder, die übeln Arbeiter, die faulen Glieder, deren die Briefe Pauli gedenken, sind Zeugniß dafür. Die Schrift läßt uns aber auch erkennen, daß diese Thatsache unter providentieller Absicht stehe. Hieher gehören sämmtliche Parabeln von der Berufung zum Himmelreich, insb. das Gleichniß von dem Netz, welches Fische aller Gattung (*καλὰ καὶ σαπρὰ*) in sich hereinzieht Mtth. 13, 47. 48; vom Waizen und Unkraut auf dem Acker, 13, 24—30. 37—44; vom hochzeitlichen Kleide Mtth. 22, 9, der Befehl des Königs: „Rufet zur Hochzeit *ὅσους ἐὰν εὕρητε*" und v. 10: „Und sie brachten Alle zusammen, soviele sie fanden, *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς*." Man kann zwar nicht ohne weiteres sagen, daß in dem zweiten Gleichniß unter dem Acker die Kirche zu verstehen sei *), aber den Schluß darf man doch daraus ziehen, daß solch eine Mischung, wie sie hier beschrieben wird, innerhalb des Umkreises der äußeren Kirchengemeinschaft statt finden werde, was dann die beiden andern Parabeln ganz klar besagen; wir dürfen ferner dem Gleichniß vom Unkraut entnehmen, daß das zwiefache Gewächs, besonders so lange es noch im Wachsen begriffen ist, sich nur schwer oder gar nicht unterscheiden lasse; wir werden den Grund, warum der Herr jene heterogenen Elemente in seinem Reiche duldet, darin finden dürfen, daß auf diese Weise noch Viele, die demselben erst nur ganz äußerlich angehören, innerlich gewonnen und so errettet werden können; und endlich werden wir in dem Umstand, daß die Ausscheidung erst am Ende statt finden solle, eine Bestätigung erblicken

*) Vgl. Köstlin: Das Wesen der Kirche, S. 37.

dürfen für unsern Satz: daß die wesentliche Kirche binnen dieser ganzen Weltzeit **immer nur innerhalb** des sichtbaren coetus vocatorum ihre Existenz habe und haben solle: ein Satz, für den überdieß der ganze Thatbestand der apostolischen Kirche und der Gesammtinhalt der apostolischen Briefe spricht.

Keineswegs aber ist man berechtigt, in dem Allen einen Widerspruch gegen die obigen Schriftaussagen (zu §. 80) über den Wesensbegriff der Kirche und über die Zugehörigkeit zu ihrem Organismus zu finden, oder dieselben darnach zu modificiren *). Denn ihr Wesen wird durch die Beimischung unächter Glieder, die sich zu demselben wie ein Accidens verhalten, nicht alterirt, es bleibt nichts desto weniger Glaubensgemeinschaft in Christo, und damit bleibt auch Alles stehen, was wir über die Mitgliedschaft an ihr sagten. — Die Theilnahme Ungläubiger an ihrer äußern Seite ist eine Thatsache, die ihren Grund darin hat, daß der Herr seine Kirche in eine Welt der Sünde und des Todes hineingebaut und es mit ihr nicht auf eine Gewaltherrschaft, sondern auf eine Herrschaft des Geistes und der Liebe, mithin auf den freien Gehorsam der Menschen abgesehen hat. Dieser heilige Zweck hat jene Thatsache zum unzertrennlichen Correlate. Man kann sagen, sie sei eine Antinomie gegen den Wesensbegriff der Kirche; aber sie steht unter der Geduld des Herrn — so soll sie auch von den Seinigen mit Geduld getragen werden. Eben deshalb dürfen wir uns auch nicht weigern, dieses Sachverhältniß in der Dogmatik anzuerkennen; es enthält die Nöthigung das Wort Kirche in einem engern und weitern Sinn zu nehmen, und darin lassen wir uns selbst durch den Schein, als ob dadurch die Einheit des Begriffs gefährdet werde, nicht abhalten. Es ist

*) Gegen Münchmeyer S. 115: „Daß die Kirche, welche der Leib des Herrn ist, Gottlose und Heuchler in sich schließe — daß auch die Gottlosen zur wahren Kirche gehören." — Dagegen Hofmann a. a. O. 144.

nur die thatsächliche Wirklichkeit, der wir damit einen Ausdruck geben *) und die göttliche Geduld, die wir darin preisen. Doch hat auch sie ihre Grenze.

Die Gegensätze, die unser §. im Auge hat, sind einerseits: die Sammlung einer sogenannten „reinen" Kirche aus lauter Heiligen bestehend; andrerseits ein Verhältniß der Kirche zu der halb- und ungläubigen Masse, vermöge dessen letztere ihren Willen zur Norm erheben und das Recht der Gläubigen untertreten darf: „die Herrschaft der Majoritäten."

Der kirchliche Consensus zu §. 79—82. Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche nimmt diesen Weg: Ausgehend von der unmittelbaren Einheit der innern und äußern, der wesentlichen und empirischen Seite der Kirche, gelangt sie zur völligen Identificirung beider und damit zur völligen Veräußerlichung der Kirche; dann schreitet sie durch die Diremtion zur rechten Vermittlung ihrer Momente fort.

Wenn das Apostolische Symbolum eine heilige Kirche, ecclesiam sanctam, bekennt, so versteht es darunter die Kirche in ihrem geschichtlichen Bestande **). Heilig nennt es dieselbe, weil sie von der Welt ausgesondert, vom heil. Geist geheiligt, der Tempel Gottes in der Welt ist. Die Unterscheidung zwischen einer äußern und innern, unsichtbaren und sichtbaren Seite lag einer Zeit ferne, in welcher die Kirche aus der Völkerwelt heraus durch die Bekehrung zu Christus gesammelt wurde und

---

*) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Köstlin: Der Glaube 1857 S. 403 ff. und Harnack: Thesen, 353.

**) Der Zusatz catholica, der sich in den ältesten Recensionen noch nicht findet, tritt zuerst in den apostol. Constitutionen und bei Cyrill v. Jerus. auf; s. Hahn Biblioth. der Symb. u. Glbsr. der ap. k. Kirche, Abth. 1 u. J. G. Walch Introductio in lib. symb. 167. Das: communio sanctorum aber ist jedenfalls erst nach-augustinisch; selbst bei Gelasius findet es sich noch nicht; Hahn S. 9.

die Taufe vorzugsweise Proselytentaufe war. Ihre Glieder sind die fideles im Unterschied von den Katechumenen; Kirche und heiliger Geist, Glaube, Taufe, Sündenvergebung, Heiligung bilden Ein unzertrennliches Ganzes. Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (Iren. III, 24) — das gilt von der Einen, unsichtbar sichtbaren Kirche. So ganz ist hier noch Inneres und Aeußeres als Einheit gedacht. Dieser Kirche in ihrem geschichtlichen Bestande eignen daher die Prädikate der Einheit, der Heiligkeit, der Katholicität, der Apostolicität; in ihr, und sonst nirgends, findet sich die seligmachende Wahrheit (depositorium veritatis), die wahre, apostolische Tradition; sie ist der Eingang zum Leben (III, 4), sie die Arche, welche durch's Wasser hindurch rettet; sie das Haus Gottes, außerhalb dessen es kein Heil gibt: extra hanc domum i. e. extra ecclesiam nemo salvatur, Origenes Hom. III in Jos. Tertullian de praescr. 21. 32. 35. Dieser Begriff der Kirche wurde auch dann noch festgehalten, als sich dieselbe einerseits nach Innen hierarchisch organisirte, andererseits allmählig in die Welt hinein entwickelte und weltliche Elemente in sich aufnahm. Am stärksten von Cyprian, welcher das in der cathedra Petri culminirende Episkopat als die Einheit der Kirche betrachtet und das Heil des Einzelnen nur in der Einheit mit diesem so verfaßten, sichtbaren Organismus erblickt, de unit. eccl. 4: Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia esse se confidit? — c. 5: Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. So bahnte sich die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche an *).

*) Doch will nicht übersehen sein, daß die Alexandrinischen Lehrer das Wesen der Kirche innerlicher denken; Clemens Alex. Str. VII, 5 sagt, er nenne Kirche nicht den Ort, sondern τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν, Origenes Homil. I in Genesin. Ipsi, qui non

In dem Maße, als sie auf dem bezeichneten Wege fortschritt, drängte sich ihr auch die Inkongruenz ihrer Wirklichkeit mit ihrem wahren Wesen, die Antinomie ihrer beiden Attribute, der Katholicität und der Heiligkeit auf. Dieser Gegensatz rief die montanistische, die novatianische, und die donatistische Bewegung hervor. Durch letztere insbesondere sah sich die Kirche zu einer Verhältnißbestimmung über Allgemeinheit und Heiligkeit, über Wesen und Erscheinung fortgetrieben. Es war die Frage: ob das Dasein von Bösen in der Kirche das substanzielle Wesen der Kirche, ihre Wahrheit, nicht aufhebe? Allein die hergebrachte Voraussetzung, daß die äußere sichtbare Kirche unmittelbar auch die wahre sei, oder sich doch mit ihr vollständig decke, beherrschte beide streitende Parteien so stark und gleichmäßig, daß es auch nur zu einer ganz äußerlichen Lösung kommen konnte. Die Donatisten behaupteten: Wenn eine Kirche unwürdige Mitglieder (offenbare Sünder), ohne Kirchenbuße von ihnen zu verlangen, dulde, so verliere sie den Charakter der Reinheit und Heiligkeit und höre eben damit auf wahre Kirche d. h. die Kirche zu sein, wovon dann die weitere Folge sei, daß auch ihre sakramentlichen Handlungen unkräftig und ungiltig werden. Denn nur in der wahren Kirche ist der Herr und der Geist. So erklärten die Donatisten ihre Gemeinschaft für die wahre, weil heilige Kirche, und sonderten sich als solche von der großen (unreinen) Kirchengemeinschaft ab. Die Katholiker hingegen, Augustin an der Spitze, machten als das Hauptmerkmal der Wahrheit der Kirche die Katholicität, die Verbreitung über den ganzen Erdkreis *) und die geschichtliche Continuität, geltend und schlossen darauf hin die Donatisten,

---

habent maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi sunt vera ecclesia. Vgl. Neander, Dogmengeschichte, herausg. von Jacobi, Bd 1. S. 237.

*) Καθολικὴ ecclesia dicitur, quae per totum terrarum orbem diffunditur, Ep. 170.

als eine dieses Charakters entbehrende, kleine, separatistische Gemeinde, von der Wahrheit der Kirche aus *). Indem also dort das Moment der Reinheit und Heiligkeit, hier das der Einheit und Universalität zum Wesensbegriff der Kirche erhoben, beides aber auf die sichtbare, empirische Kirchengemeinschaft bezogen wurde, gerieth diese selbst in Gefahr, in zwei (sichtbare) Kreise oder Theile auseinanderzugehen, deren jeder ein unveräußerliches Merkmal des Wesens der Kirche, unter Darangabe des andern eben so wesentlichen, für sich festzuhalten suchte. Es war dieselbe Identificirung des Wesens der Kirche mit ihrem geschichtlichen Bestande in der Welt, derselbe Grundsatz, daß nur in der Gemeinschaft mit der Einen, sichtbaren, durch die Succession der Bischöfe von den Aposteln abgeleiteten Kirche die Theilnahme an den Wirkungen des heil. Geistes und das Heil zu finden sei — dieser Grundsatz war es, welcher von beiden Theilen festgehalten, zu dieser Zertrennung führte **).

Aber gerade an dieser Erfahrung müßte man wenigstens eine Ahnung von der Unstatthaftigkeit jener schlechthinigen Gleichsetzung gewinnen. Die „katholische Kirche" konnte sich des Prädikates der „Heiligkeit" unmöglich begeben, ohne sich selbst aufzugeben; sie suchte es daher zugleich mit der Einheit zu behaupten; man läugnete, daß die Kirche durch die Duldung unwürdi-

---

*) Man berief sich von beiden Seiten auf das Gleichniß vom Waizen und Unkraut. Die Donatisten verstanden unter dem Acker die Welt, die Katholiken die sichtbar erscheinende Kirche.

**) S. das Nähere bei Neander K. Gesch. II, 1. Doch möchte ich den gemeinsamen Irrthum beider Parteien nicht mit Neander „als Verwechslung des Begriffs der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" bezeichnen, — denn die sichtbare Kirche dachten beide nicht, ohne zugleich ihre innere, geistige Wesenheit mit einzubegreifen — sondern lieber: als Identificirung der ecclesia proprie et late dicta, als Gleichsetzung des Wesens und des empirischen Kirchenthums.

ger Glieder den Charakter der Heiligkeit verliere, man modificirte den Begriff der Heiligkeit selbst einigermaßen u. s. w. — und hier war es nun, wo Augustin, indem er die Bösen als ein bloses Accidens an der Substanz der Kirche bezeichnete, zur Unterscheidung einer wahren Kirche, welche der eigentliche Leib Christi sei und einer, die es nur zu sein scheint, gelangte (corpus Christi verum et permixtum s. simulatum). Er sagt: in ecclesia catholica et bonos et malos esse, sed tamquam palea et grana — Alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga . . alios autem ita constat esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem salutiferae pacificaeque justitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis, L. IV, c. 51 gegen die Donatisten. Und in der Schrift de unitate ecclesiae: Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia, was er c. Petil. II, c. 118 so ausführt: „Man muß deshalb nicht glauben, daß sie (die Häretiker) in dem Leibe Christi seien, welcher die Kirche ist, weil sie leiblicher Weise an ihren Sakramenten Antheil nehmen. Sie sind aber nicht in jener Gemeinschaft der Kirche, welche in den Gliedern Christi durch gegenseitige Verbindung und Handreichung heranwächst zum Wachsthum Gottes, denn jene Kirche ist auf dem Felsen gegründet, wie der Herr sagt: Auf diesem Felsen will ich meine Kirche erbauen. Solche aber bauen auf Sand"; und de bapt. IV. c. 2: „Die Kirche selbst ist unbefleckt, keusch und rein; daher gehören zu ihr nicht die Geizigen, die Wucherer, nicht nur die, so draußen, sondern auch die darinnen sind." Aehnliche Stellen finden sich auch bei and. VV., z. B. bei Hieronymus in der (von der Apologie citirten) Stelle: Qui peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari, nec Christo subjectus dici; ferner: Ipsa ecclesia est

sanctorum omnium congregatio. — Die Meinung Augustins ist allerdings nicht, als bildeten diese beiden Kreise zwei Kirchen (wie ihn die Donatisten verstanden), er schließt beide immer wieder in den Begriff der Einen Kirche zusammen, er bezeichnet selbst das Verhältniß so: eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram; er verfolgt überhaupt diese Gedanken nicht weiter, aber jedenfalls sind sie ein Fingerzeig, wohin eine tiefere Erwägung des Wesens der Kirche führen werde, der Anklang eines Consensus mit unserer Anschauung. Mehr aber auch nicht. Denn immer überwiegt doch bei Augustin weit die andere Betrachtungsweise der Kirche, als des großen, sichtbaren, geschichtlichen Organismus; von ihm ist es gemeint, wenn er sagt: Ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia, de unit. eccl. 49, oder ebend.: „Der ganze Christus ist das Haupt und der Leib, das Haupt ist der eingeborne Sohn Gottes, der Leib die Kirche. Wer in der Lehre von dem Haupte mit der Schrift nicht übereinstimmt, gehört, wenn er auch in der äußerlichen Gemeinschaft mit der Kirche steht, ihr dennoch nicht an. Aber auch, wer Alles, was die Schrift von dem Haupte lehrt, festhält, und sich der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an." Auch diese Aeußerung ist an sich noch nicht nothwendig irrig; sie kann, auf die Eine unsichtbar-sichtbare Kirche angewendet, einen ganz guten Sinn haben; falsch wird sie erst durch die Beziehung auf den äußerlich empirischen Bestand der Kirche, insbes. auf die hierarchisch verfaßte Kirche. — In letzterem Sinne wurde sie allerdings je mehr und mehr angewendet, womit denn das richtige Verhältniß in sein Gegentheil verkehrt und die bereits begonnene Veräußerlichung des Kirchenbegriffs vollendet wurde, während sich auf der andern Seite Jovinian lediglich an die abstrakte Idee der innern, übersinnlichen Kirche hielt.

Im Mittelalter fehlt es keineswegs, wie man häufig annimmt, an einem tieferen, geistigen Begriff der Kirche. Die Scholastiker haben ihn, freilich nicht bei dem Locus de ecclesia, denn einen solchen kennen sie nicht, — sondern in ihrer Lehre von Christo und von der Versöhnung; da ist ihnen „die Gemeinde der mystische Leib des Herrn, der aus Allen gebildet wird, die durch den rechten Glauben und durch die Sakramente des Glaubens zu ihm kommen.“ Dieser mystische Leib, dessen Haupt Christus ist, umfaßt sowohl die früheren (alttestl.) als die gegenwärtigen und die künftigen Gläubigen: in Christum credentes et renatos, qui per fidem copulantur Christo et per gratiam influentem fiunt membra Christi et templa Spiritus s., ac per hoc filii Dei patris, connexi ad invicem per indissolubile vinculum charitatis, quod sicut distantia locorum non dividitur, sic nec diuturnitate temporum separatur; ac per hoc omnes justi, ubicunque sint et quandocunque fuerint, unum efficiunt corpus Christi mysticum, sensum et motum suscipiendo ab uno capite influente, secundum plenitudinem omnis gratiae in Christo habitantis, sicut in fonte, Bonaventura breviloq. IV, c. 5 *). — Aber in der gemeinkirchlichen Lehre und Praxis war es anders. Da wurde nicht nur das Moment der Einheit und Sichtbarkeit, unter völliger Hintansetzung des innern Wesens der Kirche einseitig betont, sondern die Hierarchie, der Klerus, indentificirte sich so völlig mit dem Wesen der Kirche, daß er sich, der Gemeinde gegenüber, als den eigentlichen Kern der Kirche betrachtete; und nicht nur das: er hatte sich in seiner, bis auf die Apostel zurückgeführten geschichtlichen Succession, zum privilegirten und ausschließlichen Inhaber und Verwalter der göttlichen Autorität und der göttlichen Heilsgnaden

---

*) Eben so auch Thomas u. A., s. Christol. Bd. III, 1. S. 239 ff. Ueber Hugo v. St. Victor s. Liebner 445. Selbst in der spätern römischen Theologie findet man noch Aehnliches, s. Lämmer: Die vortrident. k. Theologie, S. 73 ff.

erhoben, er hatte sich, in frevelhafter Ueberhebung, zum legitimen Institut der Heilsvermittlung gemacht. Dieser sichtbare hierarchische Organismus von dem Papste an bis herunter zu den Prälaten, Bischöfen und Klerikern, war recht eigentlich an die Stelle der Kirche Christi, ja an die Stelle Christi getreten und hatte damit dem armen christlichen Volke den unmittelbaren Zugang zu dem Heile abgeschnitten; nur durch seine Vermittlung, nur durch den Anschluß an ihn, durch den Gehorsam gegen diese äußerliche Institution konnte der Einzelne zu Christo gelangen; — damit war das ganze Christenthum zu einer nova lex, die „amtliche Priesterschaft" (sacerdotium) aus einer Dienerin Christi zur Herrin über die Gemeinde geworden, Begriff und Wesen der Kirche in sein Gegentheil verkehrt — abgesehen von der äußern Vergewaltigung der Gemeinden und von dem tiefen Verderben des Klerus.

Das ist die Anschauung von der Kirche, wie sie die Reformation vorfand *). Mit dieser Kirche mußte Luther brechen, nicht nur weil sie sich zu ihm von vorn herein in entschiedenen Gegensatz stellte:

*) Im Wesentlichen dieselbe, die hernach Bellarmin in die bekannte Definition gefaßt hat: Ecclesia est coetus hominum, ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis; daher ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. — Dazu die Bestimmung des Cat. Rom.: Bonos et improbos ecclesia complectitur. Doch ist mit dem Allen der römische Begriff der Kirche noch nicht erschöpft, vollständig wird er erst, wenn man in das, was Bellarmin von dem legitimen Kirchenregimente sagt, die Lehre von dem Episkopat, als dem Institut der Heilsvermittlung, einträgt. Und von hier aus zeigt sich's auch erst, welche Bedeutung dort die Betonung der Sichtbarkeit der Kirche hat. Der Gegensatz des protest. Kirchenbegriffs gegen diesen römischen liegt weder in dem Moment der Sichtbarkeit noch in dem der Anstaltlichkeit

das positive Prinzip seines ganzen Lebens, die Rechtfertigung aus dem Glauben, drängte mit innerer Nothwendigkeit dahin. Ist es der Glaube an Christum, der Glaube allein, in dem der Mensch die freie Gnade Gottes unmittelbar ergreift, und ist es Christus, der, im Glauben ergriffen, dem Menschen dieses Verhältniß zu Gott vermittelt, so kann zwischen dem Gläubigen und seinem Heilande gar nichts weiter in der Mitte stehen, wodurch das Verhältniß des Gläubigen zu ihm bedingt wäre, und müssen alle die gesetzlichen Bedingungen und Leistungen, an welche die Kirche das Heil des Einzelnen bisher geknüpft hat, ja sie selbst die Kirche in der Stellung, die sie sich gegeben hat, sie als diese gesetzliche Heilsvermittlungsanstalt muß dahinfallen, zu Ehren der alleinigen Mittlerschaft Christi und zu Trost den armen, heilsbedürftigen Seelen. Damit kehrt sich das ganze Verhältniß um. Bedingt die Kirche nicht mehr heilsmittlerisch das Verhältniß des Einzelnen zu Christus, so bedingt vielmehr umgewandt das Verhältniß zu Christo das zur Kirche: erst Christus und der Glaube, welchen das Wort von ihm wirkt, dann die Wirkung: die Kirche. Habe ich Christum im Glauben, so habe ich in ihm Gemeinschaft mit allen, die demselben Christus angehören — und frage ich von da aus, was es denn um die Kirche sei, so kann sie nicht sein „das äußere, sichtbare Kirchenthum mit seinen Prälaten und Bischöfen, die von Christo und von dem Glauben nichts wissen noch lehren", sondern bei denen muß sie sein, die den rechten Glauben an Christum haben und da muß sie sein, wo das Zeugniß von diesem Christus ist, welches den Glauben schafft. Aus diesem inneren Zusammenhang mit den tiefsten religiösen Interessen ging Luthers Lehre von der Kirche hervor, — deren Aufstellung und Entwicklung zu seinen größten

an sich, sondern in der Vorordnung der Sichtbarkeit vor der Unsichtbarkeit und in dem verschiedenen Sinne, in dem „die Anstalt" auf beiden Seiten gefaßt wird.

Thaten gehört, ja gewissermaßen die centrale welthistorische That Luthers ist.

Bei der Sorgfalt, mit welcher neuerdings diese seine Lehre dargestellt worden ist *), wird es genügen ihre Grundzüge anzugeben. Schon in den Resolutiones vom J. 1519 hat er sie ausgesprochen, hernach zu Leipzig in dem Satze: una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas grundleglich bekannt **), von da an fast überall in seinen Schriften, insb. in der: vom Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten 1820 (Erl. A. Bd. 27, 85), im gr. Katech. (Bd. 21) und in der Schrift: von den Conciliis und Kirchen 1539 (Bd. 25), außerdem in der Antwort an Emser 1521 (Bd. 27, 200), in der Auslegung des 16. c. Johannis (Bd. 50, 7 ff.) a. a. OO. sie entwickelt.

Zunächst das Wesen der Kirche. Im gr. Katech. bemerkt Luther: Das Wort ecclesia, für den Deutschen mißverständlich, bedeute eigentlich „eine gemeine Sammlung, eine christliche Gemeine"; der Zusatz communio s. sei die nähere und allerdings richtige Auslegung, obwohl auch der Ausdruck „Gemeinschaft" nicht völlig zutreffend ist. „Recht deutsch zu reden sollte es heißen: eine Gemeine der Heiligen, d. h. eine Gemeine, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher: eine heilige Gemeine" — „das ist die Meinung von diesem Zusatz: Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, von eitel Heiligen unter einem

---

*) Insbesondere von Köstlin in der trefflichen Schrift: Luthers Lehre von der Kirche, 1853; von Höfling: Grundzüge evangelisch-luth. Kirchenverfassung (1853); Harleß: Kirche und Amt 1853; von C. F. Walther: Kirche und Amt 1852 (mit reichlichen Belegen aus den Quellen); Münchmeyer: Die sichtbare und unsichtbare Kirche 1854; B. Wendt: Zwei Bücher von der Kirche 1859.

**) Vgl. dazu Luther W. IV, 1218; und L. Ranke: Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, 397.

Haupt, Christo, durch den heiligen Geist zusammen berufen, in Einem Glauben, Sinn und Verstand; mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Gelied, aller Güter, so sie hat, theilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch, daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang, hinein zu kommen" 103 Vgl Bd. 27, 96: „Nach der Schrift heißt die Christenheit eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: ich glaube an den heil. Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen, d. h. eine Sammlung aller derer, die im rechten Glauben, Hoffnung und Lieb leben"; und ebendas. 101: „Darum habe das fest, wer nicht irren will, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben, und daß Niemand seines Leibes halben werd für einen Christen geachtet, auf daß er wisse, die natürlich, eigentlich, rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äußerlichen Ding, wie das mag genannt werden. Denn alle ander Ding mag auch haben ein Unchriste, die ihn auch nimmermehr einen Christen machen, ausgenommen den rechten Glauben, der allein Christen macht." Die entsprechendste Wesensbezeichnung ist: ein heilig christlich Volk. Vgl. die eigentliche Hauptstelle Bd. 25 (v. d. Concil.), 353: „Die Christen sind ein besonder berufen Volk und heißen nicht schlecht ecclesia, Kirche oder Volk, sondern sancta, catholica, christiana, das ist, ein christlich, heilig Volk, das da gläubet an Christum, darum es ein christlich Volk heißt, und hat den heiligen Geist, der sie täglich heiliget, nicht allein durch die Vergebung der Sünden, so Christus ihnen erworben hat (wie die Antinomer närren), sondern auch durch Abthun, Ausfegen und Tödten der Sünden, davon sie heißen ein heilig Volk. Und ist nun die heilige Christliche Kirche so viel als ein Volk, das Chri-

sten und heilig ist, oder, wie man auch zu reden pflegt, die heilige Christenheit; item die ganze Christenheit. . Und wären im Kinderglauben solche Worte gebraucht worden: Ich gläube, daß da sei ein christlich heilig Volk, so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden undeutlichen Wort, Kirche, ist eingerissen. Denn das Wort, christlich heilig Volk, hätte klärlich und gewaltiglich mit sich gebracht, beide, Verstand und Urtheil, was Kirche oder nicht Kirche wäre. Denn wer da hätte gehört dieß Wort, christlich heilig Volk, der hätte flugs können urtheilen: der Papst ist kein Volk, vielweniger ein heilig christlich Volk. Also auch die Bischöffe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk; denn sie gläuben nicht an Christum, leben auch nicht heilig, sondern sind des Teufels, böse, schändlich Volk. Denn wer nicht recht an Christum gläubt, der ist nicht Christlich oder ein Christ. Wer den heiligen Geist nicht hat wider die Sünde, der ist nicht heilig. Darum können sie nicht ein christlich heilig Volk sein, das ist, sancta et catholica ecclesia."

So gefaßt ist die Kirche, weil ihrem innern Wesen nach äußerlich nicht erkennbar, ein Glaubensartikel: „Alle Christen in der Welt beten also: Ich glaube in den heil. Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so folget daraus, daß die heilige christliche Kirche Niemand sehen kann noch fühlen; mag auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist sie. Denn was man gläubet, das siehet oder empfindet man nicht; wiederum was man aber siehet oder empfindet, das gläubt man nicht'" Bd. 27, 303; vgl. Bd. 25, 358: „Der Kinderglaube lehrt uns, daß ein heilig, christlich Volk auf Erden sein und bleiben müsse bis an der Welt Ende. Denn es ist ein Artikel des Glaubens, der nicht aufhören kann, bis da kommet, das er gläubet, wie Christus verheißt Mtth. 28, 20: Ich bin bei euch bis an der

Welt Ende. Wobei will oder kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt sei"? vgl. Bd. 11, 329 ff.

Aber eben diese Frage verlangt auch eine Antwort; es ist dem einzelnen Gläubigen von höchster, praktischer Wichtigkeit, zu wissen, wo er diese Kirche, deren er selbst ein Gliedmaß ist, mit Sicherheit finden könne. Dieß führt uns auf die andere Seite der Lehre Luthers, die ihm eben so wichtig, als die erstere ist. Obwohl die wahre Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist, hat sie doch gewisse Kennzeichen, an denen ihr wirkliches Dasein in der Welt erkannt werden kann. Auch dieses Moment hat Luther von Anfang an in gleicher Energie zugleich mit der Unsichtbarkeit der Kirche hervorgehoben. Bd. 27 (vom Papstthum) 108: „Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirch in der Welt ist, sein die Tauf, Sakrament und Evangelium, und nicht Rom, dies oder der Ort. Denn wo Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln es seien Heilige da, und sollten's gleich eitel Kinder in der Wiege sein"; Bd. 6 (Haus-P.) 67: „Die äußerliche Gestalt thut's nicht, sondern wo das Evangelium lauter und rein gepredigt wird, wo die heiligen Sakramente in ihrem rechten Brauch gehen und ein jeder sein befohlen Werk und Amt ausrichtet in seinem Stande, da findet man gewißlich Gottes Volk und rechte Christen" *). Ausführlich Bd. 25, 359 ff., wo sieben solche Kennzeichen angegeben werden, außer den genannten: die Schlüssel, die rechte Bestellung der Aemter, das Gebet, die Gebetsgemeinschaft, die Bekenntnißgemeinschaft, das Heilthum des Kreuzes, wozu dann noch die Bethätigung des wahren Glaubens im Leben hinzugefügt wird. Doch bleiben jene drei die Hauptsache. Von dem Worte insonderheit heißt es: „Wo du nun solch Wort hö-

---

*) Vgl. die Stellen bei Walther 62 ff.

rest oder siehest predigen, glauben, bekennen, und darnach thun, da habe keinen Zweifel, daß schlüßlich daselbst sein muß eine rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich, heilig Volk, wenn ihr gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort geht nicht ledig ab Jes. 55, 11, sondern muß zum wenigsten ein Viertheil oder Stück vom Acker haben. — Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum, Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein. Wer wollt's sonst predigen oder predigen hören, wo kein Volk Gottes da wäre? und was könnte oder wollte Gottes Volk glauben, wo Gottes Wort nicht da wäre." — Diese letztern Sätze, die sich aus seiner Lehre vom Wort erklären, vervollständigen erst die Anschauung Luthers. Was Zeichen der Kirche ist, ist ihm zugleich Lebensgrund derselben: Wort und Sakramente sind die Mittel des heil. Geistes, wodurch die Kirche gestiftet und erhalten wird (§. 65), „Gottes Wort ist es, das die Kirche macht" (II, 626); und so kann er beide Gesichtspunkte zusammenfassend sagen: „Der heilige Geist hat eine Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes."

Blicken wir zurück, so tritt nach Luther die (wahre) Kirche, obwohl ihrem Wesen nach unsichtbar, doch durch ihre Selbstbethätigung in die Sichtbarkeit heraus, und Köstlin hat ganz recht, wenn er a. a. O. 107 sagt: „eine Kirche, welche in dem Sinne unsichtbar wäre, daß sie jene äußern Zeichen nicht hätte, kennt Luther nicht; und umgekehrt ist ihm die äußerlich erkennbare Kirche wirklich Kirche erst durch das, was unsichtbar ist, und er sagt deshalb wiederholt von ihr, daß sie trotz ihren äußerlichen Merkmalen dennoch von Allen, welchen der Sinn für's Unsichtbare fehlt, nicht könne erkannt werden." Vgl. z. B. Tischreden Bd. 59, 144 *). Erkennbar ist eigentlich immer nur das

*) Andere St. bei Köstlin 85. 103 und bei Walther 63.

Gebiet, innerhalb dessen die (wahre) Kirche ihren Bestand hat: „Es heißt alles Christen und haben das Evangelium alle, aber das vierte Theil des Samens bleibet nur gut und bringet Frucht. Solches Christenvolk hab ich nie auf Erden gesehen.. die Personen kann ich nicht zählen, aber dieß kann ich sagen, wo das Evangelium ist, daselbst sind Christen", zu Exod. 16, 24. Bd. 35, 338.

Von dieser unsichtbaren und doch zugleich äußerlich sich darstellenden Kirche gilt Alles, was Luther von der Stiftung *), Bedeutung und Dauer der Kirche sagt. Sie ist es, außerhalb derer er keinen Zugang zum Heil erkennt; sie, die unvergänglich durch alle Zeiten hindurch besteht und, wenn auch in ihrer Erscheinung wechselnd und selbst von der Welt unterdrückt, doch aus sich selbst heraus wächst und grünt. Daher vergleicht sie Luther in den Tischreden (Bd. 59, 148) mit der Amaranthblume: „Amaranthus ist mehr ein Stengel denn ein Blümlein, läßt sich gerne abbrechen und wächst fein fröhlich und lustig daher; ist Amaranthus daher genennet, weil es nicht verwelkt noch verdorrt. Ich weiß nicht, ob der Kirche etwas möge gleicher sein denn Amaranthus, diese Blume, die wir heißen Tausendschön. Denn wiewohl die Kirche ihr Kleid wäscht im Blut des Lämmleins und ist mit rother Farb gefärbt, doch ist sich schöner denn kein Stand und Versammlung auf Erden.. Zudem läßt sich die Kirche auch gern abbrechen und berupfen, das ist, sie ist Gott völlig und

---

*) Köstlin 85: „Es ist nicht richtig, daß nach lutherischer Ansicht erst eine unsichtbare Gemeinschaft da sei und diese dann zur sichtbaren werde — so sehr man sich auch auf lutherischen Standpunkt verwahren muß gegen das Entgegengesetzte, daß nämlich „die sichtbare Kirche zuerst ist und jene erst diese bildet" (Möhler); vielmehr ist das die Kirche constituirende Unsichtbare immer zugleich da mit den äußern Zeichen und Mitteln — der die Gemeinde schaffende Geist zugleich mit Wort und Sakrament."

gerne gehorsam im Kreuz, ist darin geduldig und wächst wiederum fein lustig, nimmt zu und bringt viel schöner herrlicher Tugenden. — Endlich bleibt der Leib und der Stamm gānz und kann nicht ausgerottet werden, ob man wohl wider etliche Glieder wüthet und tobt und sie abreißt ... gleichwie Amaranthus nicht verwelkt noch verdorrt. Was ist Wunderbarlicher denn der Amaranthus? Wenn's mit Wasser besprengt und darein gelegt wird, so wird's wieder grün und frisch gleich als von Todten auferweckt und wieder lebendig hervorkommen. . — Denn wiewohl andere Kaiserthum, Königreiche, Fürstenthum und Herrschaften ihre Aenderung haben und bald wie Blümlein verwelken und dahinfallen: kann doch dieses Reich das so hoch und tief eingewurzelt ist, durch keine Macht noch Gewalt zerrüttet noch verwüstet werden, sondern bleibt ewig."

Von den dargelegten Grundbestimmungen aus zieht nun Luther eine zwiefache Reihe von Folgerungen: die eine hinsichtlich der Zugehörigkeit der Einzelnen zu dieser Kirche, die andere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den sichtbaren geschichtlichen Kirchengemeinschaften.

Die erstere ist die, daß nur die Gläubigen oder Heiligen zur Kirche gehören, die Gottlosen nicht, Bd. 27, 98: „Viel sein unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einigkeit, die doch mit Sünden sich aus der innerlichen, geistlichen Einigkeit schließen." Bd. 26, 26: „Wer getauft und hernach wieder von Christo abgefallen ist in Unglauben und Gottlosigkeit, hat aufgehört, der Kirche Gliedmaß zu sein; er ist zur abtrünigen Ehehure geworden"; Bd. 65, 66: „Wer nicht das hochzeitliche Kleid hat, der gehört nicht in die Gemeinde, ist ein Unflat, wie Eiter und Geschwür im Leibe; es ist wohl drinnen im Leib, aber es ist nicht ein Stück vom Leibe." Dabei will aber nicht übersehen sein, daß Luther auch die „rechten Christen" nicht als Vollkommene denkt, sondern noch mit viel „Gebrechlichkeiten und Schwachheiten behaftet, und haben noch viel vom alten Sauer-

teig übrig, welches doch vergeben und nicht zugerechnet werden soll, so fern sie im Glauben bleiben und die übrige Unreinigkeit ausfegen." — „Man soll wissen, sagt er Bd. 8, 175, daß Christi Amt und Regiment ist in seiner Kirche, daß er wohl durch's Wort und Glauben uns seine Reinigkeit *völliglich* auf einmal schenket, dazu auch durch den heil. Geist unsere Herzen neu machet; aber doch also, daß er solch Werk unserer Verneuerung und Reinigung nicht auf einmal vollendet, sondern täglich an uns arbeitet und feget, bis wir immer reiner und reiner werden. . . Darum sind die zu strafen, so die Christenheit und der Kirchen Wesen und Regiment also vorgeben und malen oder urtheilen wollen, *als solle und müsse es allenthalben ohn alle Gebrechen und Mangel sein; oder wo das nicht ist, solle da nicht die Kirche Christi noch rechte Christen sein*; wie sich denn viel irrige Geister, sonderlich die großen Klüglinge und selbstgewachsenen Heiligen hieran ärgern und stoßen, so sie etwas Gebrechliches sehen oder spüren an dem Haufen, so *Christen sind* und das Evangelium haben, und eine solche Kirche ihnen träumen, daran gar nichts Gebrechliches sein soll, welches doch auf Erden in diesem Leben nicht sein, auch an ihnen selbst nicht funden wird." Daher das bekannte Wort: „Der barmherzige Gott behüte mich ja vor *der* christlichen Kirche, darin *eitel Heilige* sind! Ich will in *der* Kirche und unter *dem* Häuflein bleiben, darin Kleinmüthige, Schwache und Kranke sind, die ihre Sünde, Elend und Jammer erkennen und fühlen, auch ohn Unterlaß zu Gott um Trost und Hilfe herzlich seufzen und schreien und *die Vergebung der Sünden glauben* und um des Wortes willen, das sie rein und einfältig bekennen, Verfolgung leiden"; was nicht von dem großen Haufen, sondern von den „rechten Christen" — von denselben, die anderwärts die Heiligen heißen — verstanden sein will, vgl. auch 59, 153.

Das andere ist das Verhältniß zu den geschichtlichen Kirchen: Da nach dem Bisherigen nur die Heiligen die (wahre)

Kirche bilden, so folgt: „Daß nicht Alle die Kirche sind, so den Namen der Kirche rühmen und führen"; der große ungläubige Haufe gehört ihr in Wahrheit nicht an; sie ist nur da, wo der heil. Geist und Gottes Volk ist, 27, 108. 25, 363. Dennoch begreift Luther häufig auch die Gesammtheit aller Getauften, der guten und bösen, unter dem Namen der Kirche, und unterscheidet dann beide in folgender Weise, Bd. 27, 102: „Um mehreres Verstandes und der Kürze willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterschiedlichem Namen. Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich, wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche innerliche Christenheit; die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen ein leiblich äußerlich Christenheit";.. „hierein gehören alle — die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründlich Christen oder nicht.". Aber damit setzt Luther nicht zwei neben einander stehende Kirchen: „nicht daß wir sie von einander scheiden wollen"; die innerliche Christenheit existirt immer nur in der äußerlichen, beide verhalten sich etwa „wie Seele und Leib, wie innerlicher und äußerlicher Mensch" *); die erstere hat in der letzteren ihren wirklichen Bestand. Die Unterscheidung will zunächst nur besagen, „daß den wahrhaft Gläubigen immer auch viel Heuchler und falsche Christen beigemischt sind", Bd. 14, 211. Bd. 2, 53 ff. **). Diese Beimischung ist schlechterdings unvermeidlich: „Wenn wir kein Unkraut leiden wollen, so würde auch keine Kirche sein", sie hat zu keiner Zeit gefehlt und thut an sich der wahren Kirche, insb. so lang die Heuchler dieselbe Lehre mit ihr halten, noch keinen Eintrag: „Daß etliche falsche und ungläubige Christen darunter sind, entheiligen diesel-

---

*) Gegen Münchmeyer — Ueber die Grenze innerhalb deren dieß Gleichniß gilt s. Harleß a. a. O. 8.

**) Andere Stellen insb. aus W. VI, 2397 bei Münchmeyer a. a. O. 38. 39.

ben nicht das Volk Gottes, sonderlich weil sie heimlich sind: denn die offenbarlichen leidet nicht unter sich die Kirche, sondern straft und heiligt sie auch oder, wo sie nicht wollen, stößt sie aus durch den Bann von dem Heiligthum" (Bd. 2, 53). Aber selbst wo die Ungläubigen die Oberhand gewinnen und die rechte Lehre verderben, bleibt doch immer inmitten der äußerlichen Christenheit die innerliche, und wird auch niemals dergestalt unsichtbar, daß sich nicht ihr Bestand an ihren unveräußerlichen Merkmalen erkennen ließe. Durch alle Kirchenzeiten hindurch läßt sich ihre Continuität verfolgen.

Der Nachweis dieser Continuität war für die scheinbar so junge evangelische Kirche von höchster Wichtigkeit; sie bedurfte sein zu ihrer Apologie. Und Luther hat ihn auch nach zwei Seiten hin geliefert. Einerseits nämlich weist er nach, „daß wir die rechte alte Kirche sind, weil wir mit ihr dieselbe heil. Taufe, das Sakrament des Altars, die rechten alten Schlüssel, das Predigtamt und Wort Gottes rein und reichlich haben, ferner weil wir der Apostel Symbolon, den alten Glauben der alten Kirche aller Dinge gleich mit ihr halten, glauben und bekennen, gleich Gebet und Vater Unser u. s. w. und endlich dasselbe Leiden mit ihr theilen — also daß wir sagen dürfen, daß wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen heiligen christlichen Kirche Ein Körper und Eine Gemeinde der Heiligen" *). — Andrerseits aber zeigt Luther, wie selbst unter dem Papstthum die Merkmale der Kirche, wenn auch verdunkelt und verschüttet, sich doch noch wahrnehmen lassen (reliquiae ecclesiae): „Schrift, Taufe, Sakrament, Predigtstuhl" — und wo diese sind, „da muß auch der Glaube, christliche Kirche, Christus und der heilige Geist bei ihnen sein. . Nun finde ich dieselbige auch im Papstthum" **). Aber, setzt Luther hinzu, indem er

---

*) Aus der Schrift: Wider Hans Worst 1541. Bd. 26; s. die ganze Darlegung S. 10—17.

**) Vgl. auch den Brief an zwei Pfarherren: von der Wiedertaufe 26, 257 ff.

sich auf Röm. 9, 7 beruft, damit sei nicht gesagt, daß auch die sichtbare päpstliche Kirche mit ihren Prälaten u. s. w. die Kirche sei, sondern nur „daß auch unter dem Papstthum die christliche Kirche blieben ist." Aber dagegen weiß ich auch, daß der große Haufe darunter, so das Ansehen haben vor allen, die sind es nicht. Als jetzund Päpste, Cardinäle, Bischöffe, die sind Gottes Volk nicht" u. s. w. S. insb. zu Joh. 16, Bd. 50, 8. 9. 14. Bd. 26, 257 *).

Hiernach ist Luthers Lehre völlig klar. Die „christliche Kirche" ist ihm immer die unsichtbar-sichtbare in dem oben bezeichneten Sinne; von ihr unterscheidet er die äußerlich empirische Gemeinschaft, wenn deren äußerer Bestand dem Wesen der Kirche nicht widerspricht, als „die Kirche insgemein, d. h. alle diejenigen, so einerlei Lehre öffentlich bekennen und einerlei Sakramente brauchen, obwohl viel Heuchler und Gottlose darunter vermischt sind" — im Unterschied „von dem Häuflein derer, die Gottes Wort mit rechtem Glauben annehmen und den heil. Geist empfahen; dieses Häuflein heißt die Schrift die Kirche, welcher auch eigentlich der Name heilig gebühret"; zuweilen sagt er, jene heiße nur per synecdochen Kirche **); hingegen wenn die äußerliche Kirchengemeinschaft in ihrer öffentlichen Gestaltung von der Wahrheit des Evangeliums abgefallen ist, unterscheidet er sie als die „falsche Kirche" 26, 12, oder er spricht ihr den Namen der Kirche völlig ab, 14, 210. 26, 17. — — Der „äußeren Gemeinschaft" kommt also je nach ihrem (erkennbaren) Verhältniß zur „innerlichen" das Prädikat der mehr oder minder wahren oder falschen Kirchengemeinschaft zu: „Etliche haben das Wort ganz rein, etliche haben's nicht ganz rein." Ein sicheres Kriterium die Glieder beider zu unterscheiden, gibt es nach Luther nicht; die ganze Unterscheidung zwischen der Kirche als äußerlich-gemischter Gemeinschaft

*) Vgl. Köstlin 90 ff. Walther S. 87 ff., wo reichliche Belege.

**) W. VI, 2397 bei Münchm. S. 39.

und Gemeinde der Heiligen fällt aber keineswegs mit der „zwischen sichtbaren und unsichtbaren Kirche“ zusammen, sondern unter den Unterschied der ecclesia proprie dicta und ecclesia large dicta *).

Damit kommen wir auf das kirchliche Bekenntniß zurück. Denn nachdem die Augustana Art. VII den Wesensbegriff der Kirche in völliger Uebereinstimmung mit Luther aufgestellt hat, setzt sie Art. VIII hinzu: Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen, — cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint etc.; die damit angedeutete Unterscheidung bez. dann die Apologie S. 152 näher als ecclesia proprie dicta und large dicta, und versteht unter letzterer die externa societas ecclesiae, societas externarum rerum et rituum, oder auch externa societas signorum ecclesiae; dahin rechnet sie den ganzen Complex derer, die sich an Predigt, Sakrament, Gottesdienst der Kirche betheiligen, setzt aber sogleich hinzu: at ecclesia non est tantum soc. externa r. et rit., sed principaliter est societas fidei et spir. s. in cordibus, quae tamen habet notas etc. (s. die ganze Stelle §. 80. S. 350) — et haec ecclesia (diese unsichtbare und doch auch erkennbare) sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat et sanctificat. Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi. Ebd. 155. 157: Malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine. Also dieselben Bestimmungen wie bei Luther. Man vergl. den ganzen Abschnitt der Apologie.

In den Loci Melanchthons v. J. 1535 an und bei Chemnitz tritt dann allerdings ecclesia late dicta mehr in den Vordergrund, und zwar im Gegensatz zu den spiritualistisch fanati=

*) Wie gleichfalls Köstlin 109 darlegt. Eben dieß ist es, was Münchmeyer übersehen hat.

schen Tendenzen jener Zeit, welche, beide auseinanderreißend, die wahre Kirche für sich in einer Gemeinde der Heiligen zur sichtbaren Darstellung zu bringen suchten, damit aber aus dem Geist in's Fleisch umschlugen. Ihnen gegenüber kam es darauf an hervorzuheben, daß die (wesentliche) Kirche nicht außerhalb der größern äußern Gemeinschaft ihren Bestand habe und haben solle: Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit; nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, i. e. profitentium evangelium intueantur (C. Ref. XXI, 825). In demselben Gegensatz führt dann Melanchthon weiter aus, daß es sich hier nicht handle de idea Platonica sed de ecclesia visibili. Daher seine Definition: Ecclesia visibilis *) est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium evangelii est (d. h. hier nicht Amt, sondern Dienst) est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes **). Melanchthon lehrt also auch hier nicht zwei Kirchen, sondern er sieht wie Luther in der großen sichtbaren Gemeinschaft die Gemeinde der Heiligen, nur stellt er jetzt, — und das ist der Unterschied wie von seiner eigenen Darstellung in der Apologie so auch von Luther — die

---

*) Es ist streitig, ob sich das visibilis auf ecclesia oder auf coetus bezieht; letzteres scheint Chemnitz zu meinen, wofür auch der Context spricht.

**) Späterhin setzt Mel. statt non renati lieber: non sancti, (Galle, 470) worin ihm Chemnitz folgt.

Sichtbarkeit voran. Noch entschiedener Chemnitz Loc. III de ecclesia 306: Gott wolle, daß wir fragen und erkennen: was und wo die wahre Kirche sei, damit wir uns ihr als Glieder anschließen und sie hören; denn sie ist wie die Stadt, die auf dem Berge liegt und wie eine Leuchte, die auf den Leuchter gestellt ist. Ideo, fährt er fort, non Deo tantum, qui est absconditorum cognitor et cordium — inspector, sed nobis eam etiam notam esse oportet. Et ea de causa definitur quod sit visibilis coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis. Haec enim sunt signa monstrantia ecclesiam. Dabei verkennt auch Chemnitz keineswegs das Recht und die Nothwendigkeit, dieselbe Kirche *) mit Luther unsichtbar zu nennen, aber weil er einen andern Gegensatz im Auge hat, betont er die „Sichtbarkeit", welche dann, in diesem Zusammenhang, selbst einen etwas andern Sinn gewinnt **)

Die DD. des 17. Jahrhdt. hingegen kehren, im Gegensatz zu Bellarmin, wieder ganz zu demselben Gesichtspunkt wie Luther zurück. Sie nehmen den Ausgangspunkt für die Lehre von der Kirche in den Gnadenwirkungen des heil. Geistes durch Wort und Sakrament, in der dadurch bewirkten Gemeinschaft mit Christo, welche die Gemeinschaft der Gläubigen an ihm zur unmittelbaren Consequenz hat. Sie schließen sich daher genau an die Bestimmungen der Bekenntnisse an, ja sie betonen das Moment

---

*) Denn auch Chemnitz redet hier von der eccl. vera.

**) Z. B. a. a. O. 307: Ne ab externa illa specie (worauf die Römischen ein so großes Gewicht legen) judicetur de ecclesia, ideo dictum est, eam esse invisibilem. Hoc est, quod miser coetus, in quo multae sunt infirmitates, quique non tantum persecutione et cruce premitur, sed etiam offendiculis et scandalis deformatur, sit ecclesia, de qua non ab externa specie, sed ex verbo sit statuendum et juxta verbum judicandum. Etwas anders Luther oben S. 382.

der Sichtbarkeit noch weniger, denn sie nehmen die Gnadenmittel nicht einmal mit in den Wesensbegriff der Kirche auf. In der Regel bringen sie die notae ecclesiae erst da, wo sie von der „wahren und falschen Kirche" reden, nach. Sie stimmen sämmtlich überein in der Definition Ecclesia (militans), proprie dicta, est congregatio vere credentium et sanctorum, qui Christo capiti per fidem insiti, velut membra viva, unum cum ipso corpus mysticum constituunt *). Ihre materia bilden: homines vere credentes et sancti; ihre Prädikate sind: una, sancta, catholica, apostolica eccl.

Von ihr wird unterschieden die ecclesia late dicta (Baier: improprie et per synecdochen accepta): totus coetus vocatorum, ex vere credentibus admixtisque hypocritis et malis aggregatus.

Das Verhältniß zwischen beiden aber wird von J. Gerhard in der Confess. cath. so bestimmt: non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque ecclesiam, totum scilicet vocatorum coetum dupliciter considerari ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis; ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo Spiritus s. consistentis. Diese Verhältnißbestimmung, die den normalen Stand der sichtbaren Kirche voraussetzt, ist völlig zutreffend, wird jedoch etwas unklar, wenn sie Gerhard in den Loci (XI, 82) folgenderweise unter den Gesichtspunkt der Unsichtbarkeit und der

*) Nach Baier 744. Ich führe ihn deshalb an, weil er das Dogma am präcisesten behandelt hat; am ausführlichsten Gerhard Loc. XXIII (T. X. XI) unter spezieller Berücksichtigung Bellarmins, mit auffallender Kürze Calov T. VIII, nach vorangehenden langen geschichtlichen Expositionen, S. 250—280. — Vgl. überhaupt Schmid, §. 56.

Sichtbarkeit stellt: 1) visibilis est eccl. respectu vocatorum, invisibilis respectu electorum; 2) visibilis respectu societatis externae, invisibilis respectu societatis internae; 3) visibilis resp. externorum mediorum — invisibilis resp. fidei et internorum donorum Sp. s. in renatis. Denn die letztere Bestimmung gilt auch von der ecclesia proprie dicta und dient daher durchaus nicht, um den Unterschied zwischen ihr und der ecclesia late dicta, dem coetus credentium und dem coetus vocatorum, auszudrücken.

Innerhalb der ecclesia late dicta wird dann weiter sehr richtig unterschieden zwischen ecclesia vera und falsa; — je nachdem sie in ihrer ganzen erscheinenden Selbstbethätigung (in Bekenntniß, Lehre, Sakramentsverwaltung und Zucht) dem wahren Wesen der Kirche entspricht, oder eine Abartung von ihr bekundet; vgl. insb. Baier S. 763—766.

Wir sehen, die Lehre uns. DD. von der Kirche steht in wesentlicher Uebereinstimmung mit Luther. Wir haben daran den vollständigen Consensus zu unserer eigenen Darstellung mit dem einzigen Unterschiede, daß wir das, was unsere DD. ecclesia triumphans nennen, unter einem andern Namen der Eschatologie vorbehalten.

Die Verhandlungen der neueren Zeit haben nur dazu gedient, die altprotestantische Anschauung als die allein richtige zu bestätigen. Nachdem der Rationalismus mit den übrigen Dogmen auch das von der Kirche verflacht und dieselbe zu einer „moralischen Gesellschaft" herabgesetzt hatte, war es F. Schleiermacher, der zuerst wieder die Bedeutung der Kirche zu würdigen unternahm, und so wenig seine Bestimmungen darüber (Glaubensl. 2. §. 113 ff.) den Vollgehalt der biblisch-kirchlichen Lehre erschöpfen, so gehört doch gerade, was er nach dieser Richtung hin geleistet hat, zu seinen unsterblichen Verdiensten. Es war eine That, die Welt, sofern sie der Erlösung zugeeignet ist, unter den Begriff und die ganze Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirche zu

stellen. Was wir an seiner Lehre auszusetzen haben, ist nicht nur die unrichtige Erklärung der Entstehung der Kirche (§. 115), nicht nur die Bestimmung über Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit (§. 148), sondern die Grundvoraussetzung auf der sie ruht, die Voraussetzung nämlich, daß Christus nicht mehr als selbstständige Persönlichkeit existirt, wovon dann Schleierm. ganze Lehre vom heil. Geist und von der Kirche die Folge ist.

Indessen die Verhandlungen über unser Dogma fallen erst in die Zeit, wo sich aus dem wiedererwachten christlichen Bewußtsein das kirchliche heranzubilden begann. Es waren vorzugsweise praktische Fragen, die dazu den Anlaß gaben: zunächst die Symbolfrage, dann die Frage nach der Kirchenverfassung und die Gefahr, welche dem Bestande der lutherischen Kirche aus der Union erwuchs. Und da ist es vor Anderen unser seliger Freund Höfling gewesen, der den ächt-lutherischen Begriff der Kirche und seine Bedeutung wieder geltend gemacht, und zwar, was neuerdings vielfach verkannt wird, insbesondre auch das Verhältniß zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Seite derselben in's rechte Licht gesetzt hat *). Seitdem sehen wir zwei entgegengesetzte Extreme sich bekämpfen, deren eines eben so einseitig die wahre Kirche lediglich als unsichtbar-innerliche Gemeinschaft zu fassen **) sucht, als die andere das ganze Gewicht auf die Sichtbarkeit und Anstaltlichkeit legt. Doch beginnt bereits die Ueberzeugung siegreich durchzudringen, daß der VII. u. VIII. Artikel unserer Augustana allein die rechte Mitte bezeichnet.

---

*) Zuerst in dem Programm: Ueber den Geist der protestantischen Kirche 1835 und in seiner Dissert.: de symbolorum natura etc. 1835; dann in vielen Aufsätzen der Zeitschrift für Protest. u. K. seit 1838, zuletzt in den „Grundsätzen evangel. luth. Kirchenverf." 1849. Siehe die Nachweise in dem „Gedächtniß J. W. F. Höflings" von K. Nägelsbach und Thomasius, Erlg. 1853.

**) Vgl. oben §. 81.

§. 83.

Der Beruf der Kirche ist bedingt durch ihr bestimmungsmäßiges Ziel einerseits und durch ihren gegenwärtigen Lebensstand andrerseits. Ihr Ziel ist das volle Mannesalter in Christo, die vollendete neue Menschheit, ihr gegenwärtiger Stand der der relativen Unvollkommenheit; denn sie ist, obwohl die wahre und seiende, doch noch die werdende, aber ausgerüstet mit allen Mitteln das zu werden, was sie sein soll (§. 81). Daraus erwächst ihr der Beruf der Selbsterbauung.

Und zwar zunächst in der Richtung nach Innen.

Diese Aufgabe kann nur durch das gemeinsame Zusammenwirken aller ihrer Glieder, und zwar näher nur dadurch gelöst werden, daß jedes derselben, je nach der besondern Gabe die es besitzt und je nach der Stellung, die es in dem Organismus des Ganzen einnimmt, sowohl an seiner eigenen Erbauung arbeitet, als an der des Ganzen. Es ist dieß eine Thätigkeit gegenseitiger Mittheilung und Ergänzung, die alle die verschiedenen Stufen des Glaubens innerhalb der Kirche umfaßt, aber auch diejenigen zu umfassen hat, die ihr nur erst äußerlich angehören, ob es etwa gelinge, auch sie noch zum Glauben an Christum zu erziehen und zu lebendigen Gliedern an seinem Leibe zn machen. An dieser vielseitigen Aufgabe mitzuarbeiten, hat jeder Christ die Pflicht und das Recht; es ist der gemeinsame Christenberuf: die Selbsterbauung der Kirche nach Innen.

Ihm geht als eine zweite Aufgabe zur Seite der Beruf, der Welt das Heil zu bezeugen, die Völker zu rufen, zum Reiche Gottes heranzuziehen und was sich aus der Masse derselben gewinnen läßt, Christo zuzuführen: also Ausbreitung, Entwicklung nach Außen. Auch dieß ist Beruf der ganzen Kirche, an welchem sich alle ihre Glieder, je an ihrem Theile, mitzu-

betheiligen haben, und auch dafür liegt der Grund darin, daß sie erst die werdende ist, im Ringen nach dem Ziel begriffen.

Beide Aufgaben bedingen, fordern, ergänzen sich aber gegenseitig, und so können wir beides zusammenfassend sagen: Der Beruf der Kirche ist Selbsterbauung nach Innen und nach Außen. In ihr bethätigt und verwirklicht sie ihr Wesen.

Diese Selbsterbauung ist ihre Thätigkeit, eine Arbeit ihres Glaubens und ihrer Liebe; aber Impuls und Vermögen dazu kommt in letzter Instanz von dem sie beseelenden, organisirenden Geiste Christi; darauf hin angesehen ist ihre Thätigkeit seine Wirkung, und in sofern dient die Kirche mit ihrer Selbsterbauung der bauenden Thätigkeit des Herrn zum Mittel.

Hierbei kommt nun aber ein sehr bedeutsamer Unterschied in Betracht, der sich aus dem Wesen der Kirche selbst ergibt und schon Oben von uns angedeutet wurde. Die Kirche ist ein gegliederter Organismus. Der Organismus ist das Ganze, das die einzelnen Glieder an sich hat und zur Einheit verbindet. Das unter Ein Haupt verfaßte Ganze steht daher über den einzelnen Gliedern und bildet als solches eine selbstständige Gesammtperson im Verhältniß zu seinen Gliedern, ohne daß dadurch letztere ihre individuelle Bedeutung verlieren. Dieses Doppelverhältniß reicht selbstverständlich auch in die allgemeine Berufsaufgabe der Kirche hinein und begründet hier einen Unterschied zwischen dem, was darin Beruf der Einzelnen, und was Beruf der Kirche als solcher ist. Die Selbsterbauung ist Beruf der Einzelnen in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander und in ihrem Verhältniß zum Ganzen; Aufgabe der Kirche ist sie in dem Verhältniß der Kirche zu sich selbst, als dem Ganzen, und zu der Vielheit ihrer Glieder. — Nicht blos die Glieder als diese Einzelnen, die Kirche selbst hat jenen zwiefachen Beruf auszuüben; sie hat die Pflicht

sowohl die Völker der Welt zu berufen, als die Gesammtheit ihrer Glieder im göttlichen Wachsthum an dem Einen Haupte zu fördern. Und dafür dienen ihr die einzelnen (lebendigen) Glieder zum Mittel, je nach deren besonderer Begabung und Stellung. So ist es allerdings ein gegenseitiges freies, aber auch unterschiedliches Verhältniß, das hier obwaltet — einigermaßen vergleichbar dem eines staatlichen Ganzen zu seinen Bürgern — und gerade auf der Anerkennung und Einhaltung der damit gesetzten Wechselbeziehung beruht das Gedeihen wie des Ganzen so der Einzelnen. „Denn jeder Einzelne bedarf des Ganzen, wie dieses eines jeglichen Gliedes.“

Zur Erfüllung dieses ihres Berufes sind nun, wie wir wissen, der Kirche die Gnadenmittel von dem Herrn gegeben. Sie hat den Auftrag von ihm empfangen, sein Wort zu bezeugen und seine sakramentlichen Stiftungen zu verwalten; durch ein feierliches Mandat an die Jünger hat er den Dienst an Wort und Sakrament in ihr eingesetzt, das ministerium verbi et sacramentorum gestiftet, worunter wir also nichts andres verstehen, als die Macht und das Recht, die Gnadenmittel zu verwalten, oder was dasselbe, die Ermächtigung und Berechtigung, dem Herrn in der Verwaltung derselben zum Organ zu dienen. Dieser Dienst, oder, wenn man das Wort im weiteren Sinne nehmen will, dieses Amt — beruht also so wenig als die Entstehung der Kirche auf einem freien Entschluß ihrer Glieder, er entspringt auch nicht erst in der Art aus ihrem Berufe, daß dieser erst den Impuls zur Verwaltung der Gnadenmittel darböte, man kann ebensogut sagen, daß die Gnadenmittel selbst den zwiefachen Beruf der Kirche bedingen; der Dienst am Wort und Sakrament beruht vielmehr auf unmittelbarer göttlicher Stiftung; er ist ein Befehl, ja genau genommen der einzige Befehl, den der Herr seiner Kirche gegeben hat, zu dessen Vollzug Er mit seinem Segen sich bekennt, und in dessen Vollzug Er sich selbst

wirksam erweist; denn allein darauf, daß er selbst das wirkende Prinzip in ihnen ist, beruht Kraft und Segen der Gnadenmittel. Wir sagen also: wie die Selbsterbauung der gottgewirkte Beruf, so ist die Verwaltung der Gnadenmittel das göttlich gestiftete Amt der Kirche.

Und zwar der Kirche als solcher; denn nicht an irgend eine privilegirte Klasse von Menschen, nicht an eine Institution oder an einen besondern Stand, überhaupt nicht an bestimmte einzelne Personen ist diese Funktion prinzipiell gebunden, wie denn auch die Wirksamkeit der Gnadenmittel selbst nicht von der besondern amtlichen Stellung oder Begabung einzelner Menschen abhängt, nicht einmal durch den persönlichen Glauben der Verwaltenden bedingt ist; — sondern der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen an Christo dem Haupte, in ihrer Totalität ist dieses Amt anvertraut, mit dem Amte aber zugleich das Recht und die Pflicht, für die Ausübung desselben Sorge zu tragen.

Diese Pflicht fällt mit ihrem allgemeinen Beruf zusammen, denn sie dient demselben.

Aber eben hier macht nun der oben dargelegte Unterschied sein Recht geltend. Sofern die Erbauung Beruf aller ihrer Glieder ist, steht jedem Einzelnen das Recht an die Gnadenmittel und die Pflicht ihres Gebrauches zu. Sofern aber die Erbauung Beruf der Kirche (als des Ganzen) ist, bedarf es zur Erfüllung desselben einer kirchlichen oder, was dasselbe, einer amtlichen Verwaltung der Gnadenmittel; — denn amtlich, im eigentlichen Sinne, nennen wir, was von Gemeinschaftswegen geschieht — näher also einer gemeindlichen Verkündigung des Wortes und einer gemeindlichen Darbietung der Sakramente. Daß die Kirche solch einen Dienst zu bestellen habe, ist ganz von selbst dadurch indicirt, daß sie, als die Gemeinde des Herrn, mit jenem Berufe und für ihn

mit den Gnadenmitteln betraut ist. In der göttlichen Stiftung des Amtes ist auch die amtliche Verwaltung desselben mitenthalten.

Nun ist aber die Ausrichtung dieses gemeindlichen Dienstes nur möglich durch bestimmte Organe der Gemeinde. Denn weder kann er unterschiedslos und zumal von der Gesammtheit ihrer Glieder, noch darf er von Einzelnen in eigener Willkür ausgeübt werden. Das Letztere nicht, denn abgesehen davon, daß es dem Einzelnen schlechterdings nicht zusteht, sich öffentlich anzumassen, was dem Ganzen zusteht, so hörte eben damit die Darbietung der Gnadenmittel auf, eine gemeindliche zu sein; das Erstere nicht, denn abgesehen davon, daß es eine reine Unmöglichkeit wäre, so würde durch eine derartige Ausübung des Amtes der Beruf der Kirche selbst, so weit er ein erziehender ist, geradezu aufgehoben. Auch widerspräche eine solche unterschiedslose Darbietung eben so sehr der Natur eines gegliederten Organismus, als der Natur der Gnadenmittel. In der Natur eines Organismus liegt es, daß nicht alle Glieder einerlei Dienst für das Ganze zu thun haben, sondern jedes nach dem Maße seiner sonderlichen Stellung und Begabung; die Natur der Gnadenmittel aber, insbesondere der Sakramente, dieser kirchenbildenden Mächte, bringt es mit sich, daß sie von den einen dargeboten, von Andern hingenommen werden, sie setzen so nothwendig einen Unterschied von Darreichenden und Empfangenden, daß außerdem ihre legitime Verwaltung gar nicht möglich wäre. Die gemeindliche Verwaltung derselben kann also nur vollzogen werden von Einzelnen, aber sofern sie Organ der Gemeinde (der Gläubigen) sind und anstatt und im Namen derselben handeln. So erwächst der Kirche unmittelbar aus ihrem Amte auch die Pflicht, die geeigneten Personen mit demselben zu betrauen und dafür Sorge zu treffen, daß es von diesen nach dem Willen des Herrn geführt werde. Und für beides gibt ihr der

Herr selbst auch die nothwendige Weisung: die Personen gibt und bezeichnet er ihr, durch die mannigfaltigen, zur Ausrichtung des Amts befähigenden Gaben, die er seiner Kirche schenkt und jederzeit schenken zu wollen verheißen hat; die Norm für die rechte Verwaltung hat er ihr ein für allemal in der heiligen Schrift gegeben.

Die mit dem Amte betrauten Personen sind in sofern ministri ecclesiae, als sie das Amt derselben führen und von ihr darein berufen sind. Das Amt selbst aber bleibt immer des Herrn und wird durch die Bestellung Seitens der Gemeinde kein Lehen von der Gemeinde; es verliert damit nichts an seiner göttlichen Autorität, es geht vielmehr in und mit derselben auf die Träger über, welche ebendeshalb, obwohl von der Kirche des Herrn berufen, dennoch, oder vielmehr eben deshalb im Namen des Herrn mit den Gliedern der Kirche — seien es einzelne Christen oder Einzelgemeinden — handeln, und Ihm zur Rechenschaft verpflichtet sind, der Kirche nur dafür, ob sie das Amt nach seinem Willen d. h. schriftmäßig führen. Sofern und so lange sie dieß thun, sind ihnen die Gemeinden Gehorsam schuldig, als den berufenen Verwaltern der göttlichen Haushaltung.

Mit dem Allem wird jedoch das Recht der einzelnen Kirchenglieder an die Gnadenmittel keineswegs beschränkt oder beeinträchtigt, denn es handelt sich dabei immer nur um die gemeindliche (amtliche) Verwaltung. Jeder Christ behält die Vollmacht und die Pflicht, den andern mit dem Worte Gottes zu lehren, zu trösten, zu strafen, und selbst die Sakramente, letztere jedoch nur unter gewissen Verhältnissen, zu verwalten. Denn allerdings findet hier ein in der Sache selbst gegebener Unterschied statt. Während nämlich das Wort den Zweck hat, der persönlichen Glauben und so das unmittelbare Heilsverhältniß zu Gott zu schaffen, haben die Sakramente ihr Absehen immer zunächst auf die Gemeinschaft; daher darf und soll das

Wort auch von dem Einzelnen, als solchem, zu seiner eigenen und der Brüder Erbauung gebraucht werden, hingegen taufen und Nachtmahl reichen hat nur zu geschehen im Namen und Auftrag der Kirche, mithin, nachdem diese einmal ihr Amt bestellt hat, von den Trägern desselben; von Andern nur in den Fällen, wo es ihnen nicht möglich ist, den amtlichen Dienst für sich zu erlangen d. h. in Nothfällen. Und auch da fungiren dann die Einzelnen in ihrer Eigenschaft als Organ der Kirche, auf Grund der Thatsache, daß sie — nicht diese oder jene Person — das primäre Subject des Amtes ist; sie vollziehen damit den Befehl, den ihr der Herr gegeben hat und Er bekennt sich mit seiner wirksamen Gegenwart dazu.

Fassen wir das bisherige zusammen: Was der Herr in und mit seiner Kirche göttlich gestiftet hat, das ist das Amt der Gnadenmittelverwaltung; dieses Amt eignet ihr, als der Gemeinde der Gläubigen; sie hat von ihm den Befehl, sein Wort zu verkündigen, seine Sakramente zu handeln, und dieser Befehl involvirt für sie die Pflicht, einer gemeindlichen Verwaltung der Gnadenmittel. Hiebei müssen wir aber stehen bleiben, um so mehr, als jeder Schritt weiter zu den bedenklichsten Irrthümern führt.

Insbesondere müssen wir die Ansicht abweisen, als ob die Verwaltung der Gnadenmittel principiell an einen besondern Stand von Menschen, der dazu ausschließlich berechtigt und befähigt wäre, durch göttliche Anordnung geknüpft sei. Ein solcher Stand höbe das göttliche Recht der Kirche an die Gnadenmittel auf, schlöße die Einzelnen von dem unmittelbaren Zugang zur Gnade aus und verwandelte die göttliche Heilsökonomie in eine gesetzlich-hierarchische Institution; im Namen des hohen Artikels von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben verwahren wir uns gegen jene Ansicht, welche, consequent verfolgt, die alleinige Mittlerschaft Christi an eine Standesgenossenschaft von Priestern abtritt,

und das „heilige, christliche Volk" in den Vorhof der Kirche verweist. — Eben so wenig als einen solchen Stand, hat der Herr eine Verfassungsform der Kirche gestiftet, vielmehr alles Dahingehörige dem innern Bildungstrieb derselben je nach Bedürfniß der Zeiten und Verhältnisse zu gestalten überlassen. Auch die Veranstaltungen, welche die Apostel für die Verwaltung der Einzelgemeinden getroffen haben, sind nur Fingerzeige und Vorbilder, aber kein bindendes Gesetz; bindend für die Christenheit ist überhaupt nur die Heilsordnung, welche aber keine gesetzliche, sondern eine Gnadenordnung ist. Von ihr will das Gebiet der Kirchenordnung, welches mit der ganzen geschichtlichen Gestaltung und Entwicklung der Kirche zusammenhängt, wohl unterschieden sein; auf dieses Gebiet gehen wir nur so weit ein, als es erforderlich ist, um abschließend die Charakterzüge der Kirche zu bestimmen.

Es ist nicht meine Absicht, mich hier auf die neuesten allbekannten Controversen über das Amt weiter einzulassen. Zum Beweis für unsere Uebereinstimmung mit Luther führe ich nur einige Stellen an, die, gerade in der Aufeinanderfolge, wie sie hier stehen, einen vollständigen Einblick in seine Anschauung gewähren.

„Das müssen wir glauben und gewiß sein, daß die Taufe nicht unser, sondern Christi sei, das Evangelium nicht unser, sondern Christi sei, das Predigtamt nicht unser, sondern Christi sei, das Sakrament nicht unser, sondern Christi sei, die Schlüssel oder Vergebung und Behaltung der Sünden nicht unser, sondern Christi sei. Summa: Amt und Sakrament sind nicht unser, sondern Christi, denn Er hat solches alles geordnet und hinter sich gelassen in der Kirchen, zu üben und zu gebrauchen bis an der Welt Ende, und leugt noch treugt uns nicht. Darum können wir auch nichts anders

daraus machen, sondern müssen seinem Befehl nach thun und solches halten.“ Von der Winkelmesse Bd. 31, 362.

„Die Schlüssel sind nicht des Papst's, sondern der Kirchen, das ist, des Volks Christi, des Volks Gottes, oder des heiligen christlichen Volks, so weit die ganze Welt ist, oder wo Christen sind. — Gleichwie die Taufe, Sakrament, Gotts Wort nicht des Pabsts, sondern des Volkes Christi sind, und heißen auch claves Ecclesiae, nicht claves Papae“, d. i. die Schlüssel der Kirche, nicht Schlüssel des Pabstes (V. den Concil. u. Kirchen Bd. 25. S. 364). — „Es ist wahr, die Schlüssel sind St. Petro gegeben; aber nicht ihm, als seiner Person, sondern in Person der christlichen Kirche, und sind eben mir und dir gegeben zu Trost unsern Gewissen. St. Petrus oder ein Priester ist ein Diener an den Schlüsseln, die Kirche ist die Frau und Braut, der er soll dienen mit der Schlüssel Gewalt“ (Kirchen-P. XI). „Wir Alle, als viel unser Christen sind, haben diese Gewalt der Schlüssel gemein.“

„Doch dieses alles haben wir allein von gemeinen Rechten und Macht aller Christen gesagt. Denn dieweil allen Christen alle Ding gemein sollen sein, wie wir bisher erzählt haben, das wir auch bewähret und erweiset haben, so will es nicht gebühren einem, der sich von ihm selbst hervor wollte thun und ihm allein zueignen das unser Aller ist. — Das erfordert aber der Gemeinschaft Recht, daß Einer oder so Viel als der Gemeinde gefallen, erwählt und aufgenommen werden, welche anstatt und im Namen aller derer, so eben dasselbige Recht haben, verbringen diese Aemter öffentlich, auf daß nicht eine scheußliche Unordnung geschehe in dem Volk Gottes, und aus der Kirche werde ein Babylon, in welcher alle Ding ehrbarlich und ordentlich sollen zugehen, wie der Apostel gelehrt hat 1 Kor. 14, 40. Es ist zweierlei, daß einer ein gemein Recht durch der Gemeinde Be-

fehl ausrichtet, oder daß einer sich desselbigen Rechtes in der Noth gebraucht. In einer Gemeinde, da Jedem das Recht frei ist, soll sich desselbigen niemand annehmen ohne der ganzen Gemeine Willen und Erwählung; aber in der Noth brauche sich desselbigen, wer da will" (Schreiben an Bürgermeister, Rath zu Prag 1524. W. X, 1857.

„Das kann niemand leugnen, daß ein jeglicher Christe Gottes Wort hat und von Gott gelehrt und gesalbt ist zum Priester; wie Christus spricht Joh. 6, 45, und Psalm 45, 8: „Gott hat dich gesalbt mit Freudenöl vor allen deinen Mitgenossen." Diese Mitgenossen sind die Christen, Christi Brüder, die mit ihm zu Priestern geweiht sind; wie auch Petrus sagt, 1 Pet. 2, 9: „Ihr seid das königliche Priesterthum u. s. w." Ist es aber also, daß sie Gottes Wort haben und von ihm gesalbt sind, so sind sie auch schuldig, dasselbe zu bekennen, lehren und auszubreiten, wie Paulus sagt 2 Kor. 4, 16, und der Prophet Ps. 116, 10: „Ich bin gläubig worden, darum rede ich"; also daß hier abermal gewiß ist, daß ein Christe nicht alleine Recht und Macht hat, das Wort Gottes zu lehren, sondern ist dasselbige schuldig zu thun bei seiner Seelen Verlust und Gottes Ungnade. So sprichst du: Ja wie? wenn er nicht dazu berufen ist, so darf er ja nicht predigen, wie du selbst oft gelehret hast? Antwort: Hie sollst du den Christen in zweierlei Ort stellen, auf's Erste, wenn er ist an dem Ort, da keine Christen sind, da darf es keines andern Berufs, denn daß er ein Christe ist, inwendig von Gott berufen und gesalbt, da ist er schuldig, den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht brüderlicher Liebe, ob ihn schon kein Christ dazu beruft; also thät St. Stephan Actor. 12, 7. Item auch Philippus, der Diakon, Stephans Geselle, Actor. 8, 5, dem auch das Predigtamt nicht befohlen war . . . denn in solchem Falle siehet ein Christ aus brüderlicher Liebe die Noth der armen verdorbenen Seelen an und wartet nicht, ob ihm Befehl oder Brief von

Fürsten oder Bischöfen gegeben werde, denn Noth bricht alle Gesetze und hat kein Gesetz. So ist die Liebe schuldig zu helfen, wo sonst niemand ist, der hilft oder helfen sollte. Auf's Andere, wenn er aber ist, da Christen an dem Orte sind, die mit ihm gleiche Macht und Recht haben, da soll er sich selbst nicht hervorthun, sondern sich berufen und hervorziehen lassen, daß er an Statt und Befehl der Andern predige und lehre" (Grund u. Ursach. 1523).

Daraus ergibt sich die Bedeutung der Ordination: „Drum ist des Bischofs Weihen nicht anders, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten; gleich als wenn zehen Brüder, Königeskinder, gleich Erben, Einen erwähleten, das Erb für sie zu regieren; sie wären je alle Könige und gleicher Gewalt, und doch Einem zu regieren befohlen wird. Und daß ich's noch klärer sage, wenn ein Häuflin frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweiheten Priester von einem Bischof, und würden allda der Sachen eines, erwähleten einen unter ihnen, er wäre ehelich oder nit, und befählen ihm das Amt, zu taufen, Meß halten, absolviren und predigen, der wär wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päbste hätten geweihet. Daher kömmt's, daß in der Noth ein Jeglicher taufen und absolviren kann; das nit möglich wäre, wenn wir nit alle Priester wären. — Solch große Gnad und Gewalt der Tauf und des christlichen Standes haben sie uns durch's geistliche Recht fast niedergelegt." (An den christl. Adel deutsch. Naz.)

Welche Bedeutung Luther dem (bestellten) Amte und im Verhältniß zu demselben den Gaben beilegt, erhellt aus Folgendem: „Was Aemter sind, ist leicht zu verstehen; denn ein Amt heißet ein geordnet Ding, so in einem jeden Regiment

sein muß, daß es mancherlei bestellte und befohlene Werke habe, von wegen deß, der die Herrschaft hat, oder einer ganzen Gemeinde, daß damit den andern gedient werde. Also sind in der Kirche auch mancherlei Aemter, als daß einer ein Apostel, ein anderer ein Evangelist, ein anderer ein Lehrer u. s. w. ist, wie St. Paulus Eph. 4, 11 erzählet, item wie es 1 Kor. 14, 26 in dieser Epistel steht, daß einer das Amt hat, die Schrift zu lesen in mancherlei Sprachen, der andere zu deuten und auszulegen u. s. w. Wie es dazumal geordnet war in der Kirchen, also sind jetzund geordnete und unterschiedene Aemter, Pfarrherrn, Prediger, Diener oder Priester, die da Beichte hören, Sakrament reichen u. s. w. Solche Aemter können und sollen nicht alle, die da Christen sind, insgemein führen und üben, sondern allein die, denen es befohlen wird. Darum sind sie unterschieden von denen andern beiden Stücken, die er nennet Kräfte und Gaben. Denn es sind allezeit in der Christenheit viel gewesen, die da haben den heiligen Geist gehabt, die doch nicht in solchem Amt gewesen sind, als auch Jungfräulein und Weiber, Agnes, Anastasia u. s. w. viel Märtyrer, deren viel auch Wunder gethan und andere Gaben gehabt. Wiewol es wahr ist, daß fürnemlich beide, die Gaben und Kräfte, um der Aemter willen in der Christenheit gegeben werden. Denn daß man dieselben (sonderlich das Predigtamt, welches ist das höchste und führnehmste) führen und ausrichten möge, da gehören auch Leute dazu, die vor andern geschickt seien, die Schrift verstehen und auslegen, der Sprachen kundig sein und reden können u. s. w. So müssen auch dabei sein die Kräfte oder Gaben, so Gott wirkt, daß sie etwas schaffen und ausrichten, und kommen also alle drei Stück zusammen über einerlei göttlichem Regiment in der Kirche: daß Christus ist der Herr, deß die Aemter sind, und dieselben ordnet und erhält, und Gott dazu seine Kräfte und der heilige Geist seine Gaben gibt. — — Das ist aber der

Christen eigene Kunst und das fürnehmste, so sie und die Heiden scheidet, daß sie wissen und erkennen, daß solche Gaben, Aemter und Kräfte Gottes und des Herrn Christi und Heiligen Geistes sind; denn solches siehet und erkennet die Welt nicht." Epistelpredigten am 10. Sonnt. nach Trin. Aehnlich von den Concil. u. K. a. a. O. „Zum fünften kennt man die Kirche äußerlich dabei, daß sie Kirchendiener weihet oder beruft, oder Aemter hat, die sie bestellen soll. Denn man muß Bischöfe, Pfarrherrn oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heiligthum geben, reichen und üben von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi, wie St. Paulus Ephes. 4, 11 sagt: Accepit dona in hominibus, er hat gegeben etliche zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Regierer u. s. w. Denn der Haufe ganz kann solches nicht thun, sondern müssen's Einem befehlen oder lassen befohlen sein. Was wollte sonst werden, wenn ein jeglicher reden oder reichen wollte, und Keiner dem andern weichen. Es muß einem allein befohlen werden, und ihn allein lassen predigen, taufen, absolviren und Sakrament reichen; die andern alle deß zufrieden sein und darein willigen. Wo du nun solches siehest, da sei gewiß, daß da Gottes Volk und das christliche heilige Volk sei" *).

Dazu füge ich die völlig gleichlautenden Hauptstellen der kirchlichen Bekenntnisse hinzu.

Was wir Kirchenamt nennen, heißt hier potestas clavium, claves, potestas ecclesiastica = ministerium verbi et sacramentorum; potestas praedicandi evangelii, remittendi peccata.

Von diesem Amte heißt es Aug. V: ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et por-

---

*) Harleß a. a. O. 21.

rigendi sacramenta; Apol. 203: habet mandatum Dei et habet promissiones.

Von dem nächsten Subject desselben, Art. Schm. Tract. de potest. etc. 333: Ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum et ibi est, ubi Deus dat dona sua. — Ebendas. Claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data, . . . non tantum certis personis. — Necesse est, fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam (der ganzen Kirchen) pertineant . . . Christus tribuit principaliter claves ecclesiae et inmediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis.

Daraus folgt:

Ubicunque est (vera) ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana autoritas ecclesiae eripere potest cet. (341). — Aber auch: Habet ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. Apol. 203. August. XIV: De ordine ecclesiast. docent, quod nemo debeat in ecclesia docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.

Sofern nun die Kirchendiener in diesem Amte stehen und es schriftgemäß verwalten necessario et de jure divino, debent eis (episcopis) ecclesiae praestare obedientiam. Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. — Der Kirche, als der congregatio sanctorum steht es immer zu cognoscere doctrinam — dis-

sentientem doctrinam rejicere; facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei, Sch. A. 339.

Die Literatur des Amtsstreites haben wir bereits S. 380 Amkg. Vgl. außerdem noch gegen unsere dem Bekenntniß entsprechende Lehre: Löhe's Aphorismen 1853, Kliefoth, von der Kirche I, 302 ff.; Münchmeyer in der Rudelb. Zeitsch. für luth. Th. 1852; Stahl: Die luth. Kirche u. die Union; dafür: Preger, Lehre vom geistl. Amte 1857. Zahlreiche Aufsätze in der Zeitsch. für Prot. u. K. aus den Jahren 1852—1855.

Ich weiß mich im Wesentlichen einig mit Höflings Anschauung, wie er sie besonders in der dritten Ausgabe seines vorliegenden Werkes (deren reichhaltige Anmerkungen von seinen Gegnern meist übersehen werden) entwickelt hat. Nur glaube ich, daß die Nothwendigkeit berufener Amtsträger noch tiefer zu begründen ist. Vgl. insbes. die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Christenberuf und dem amtlichen Dienst der Kirche bei Harnack, a. a. O. Th. 356 ff.

§. 84.

Um die Charakterzüge der Kirche richtig zu bestimmen, müssen wir uns abermal erinnern, daß sie selbst obwohl die wahre und seiende, doch noch erst die werdende ist; sodann, daß ihre äußere Gestalt sich nicht mit ihrem innern Wesen deckt. Aus ersterem folgt, daß ihre sogenannten Eigenschaften sämmtlich den Doppelcharakter des Seins und des Werdens an sich tragen, aus Letzterem folgt, daß sich dieselben in der äußern Erscheinung der Kirche nur unvollkommen, möglicher Weise nur schattenhaft ausprägen werden. Dieß zeigt sich an jedem dieser Charakterzüge.

Der erste ist die Einheit und Allgemeinheit. Da es Ein Haupt ist, welches Alle Glieder zur Einheit Eines Leibes verbindet, Ein Geist, der diesem Leibe einwohnt, und Ein Glaube, der die Einzelnen wie mit dem Haupte so un-

tereinander verknüpft, so ist die Kirche nur Eine. Diese Einheit ist die innere, centrale. Sie ist aber keine abstrakte Einförmigkeit, die die Mannigfaltigkeit ausschließt, sie hat vielmehr für die reichste Entfaltung der Individualität, für die verschiedensten Geistesrichtungen und Bildungsstufen Raum, sie verträgt selbst die stärksten nationalen Gegensätze — denn das Christenthum will das natürlich-Menschliche nicht vernichten, sondern verklären — aber sie hebt alle diese Gegensätze in eine höhere Einheit auf. Die Einheit ist das Uebergreifende. — Da nun diese Eine Kirche berufen ist, durch alle Zeiten hindurchzugehen und alle Völker zu durchdringen, also das Nacheinander und das Nebeneinander der geschichtlich lebenden Menschheit zu umfassen, so ist sie die allgemeine, d. h. sie hat die Bestimmung es zu werden; eine Bestimmung, deren Verwirklichung durch die ganze Geschichte hindurchgeht, aber erst dem Ende vorbehalten ist. Auch sie will, so wenig als die Einheit, in abstrakter Weise gefaßt sein; denn diese Allgemeinheit schließt keineswegs aus, daß sich die Kirche in den verschiedenen Gebieten, die sie umfaßt, in Volkskirchen, Landeskirchen, Einzelgemeinden besondere, und in diesen sich unterschiedlich gestalte und verfasse; vielmehr entspricht dieß ganz gut dem Charakter des Organismus, dessen Eigenthümlichkeit Mannigfaltigkeit in Einheit ist. — Beide Momente zusammen, die Einheit und die Allgemeinheit, ergeben den Begriff der Katholicität; denn Katholicität ist der Ausdruck für die geschichtliche Continuität der Einheit. Sie hat ihre innere Seite an dem einen durch die ganze Länge und Breite der Kirche hindurchgehenden Strom des Glaubens und faßt sich in sofern ganz richtig in den Satz: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est. Das Bewußtsein dieser großen Glaubensgemeinschaft anzugehören, hat für jedes einzelne Glied eine unendlich erhebende und stärkende Macht. Es gibt dem Glauben eine Freudigkeit, die ihm auch den

Schmerz über die äußere Gestalt der Kirche und selbst über ihre zeitliche Zerrissenheit überwinden hilft. Denn nach außen hin ist diese Katholicität nur noch an einigen bleichen Zügen erkennbar. Dieß zeigt sich sogleich an dem zweiten Charakterzug der Kirche, an der

Apostolicität. Apostolisch nämlich nennen wir die Kirche nicht nur, weil sie ein für allemal auf das Wort der Apostel gegründet ist, sondern weil sie dieses Wort zur Norm und zum Inhalt ihres ganzen Glaubenslebens hat; zur Norm, sofern es, in Schrift gefaßt, ihr zur objectiven Regel und Richtschnur für Bekenntniß, Lehre und Handeln dient; zum Inhalt, sofern es, im Glauben aufgenommen, als lebendige Tradition in ihren Herzen lebt und so durch alle Zeiten herabströmend, ein geschichtliches Dasein gewinnt. Beide Existenzformen des Einen apostolischen Wortes fordern und bedingen sich gegenseitig; denn das innere geistgewirkte Glaubensleben der Kirche, welches das Wort zum Inhalte hat, bleibt nur dadurch rein und gesund, daß es fortwährend aus der Schrift schöpft und an ihr sich normirt, und die Schrift hinwiederum wird nur richtig verstanden und angewendet im Zusammenhang mit dem der gläubigen Gemeinde kraft des Wortes innewohnenden Geist. Aus dem Zusammenwirken beider Faktoren erwächst der geschichtliche Prozeß, vermöge dessen die Kirche den Inhalt des apostolischen Wortes einerseits immer auf's neue sich lebendig aneignet, andererseits ihrer Glaubenserkenntniß desselben einen objectiven Ausdruck gibt in Predigt, Bekenntniß, Lehre. Und eben in dieser, durch alle Zeiten hindurchgehenden Continuität des apostolischen Wortes, in diesem innern und zugleich äußerlich sich darstellenden Consensus des kirchlichen Gemeinglaubens mit dem Zeugniß der Apostel, des kirchlichen Bekenntnisses mit der heil. Schrift, darin — nicht in der Succession der Amtsträger — besteht die Apostolicität der Kirche. Apostolicität und Katholicität sind also Correlate; erstere bezeichnet mehr die

durch die Geschichte hindurch sich erhaltende und bewährende Einheit, letztere die geschichtliche Bewegung in ihrem organischen Verhältniß zum Anfang. — Ihre erkennbare Seite hat die Apostolicität der Kirche in dem schriftgemäßen Bekenntniß. Auch dieses ist ein werdendes: Von der Grundthatsache aus „daß Jesus Christus der Herr sei", wird und wächst es durch die Zeiten hindurch und prägt sich im Kampf mit dem Irrthum zu immer größerem Reichthum und schärferer Bestimmtheit aus; indem der Gemeinglaube allmählig seine Momente eins nach dem andern entfaltet und thetisch wie antithetisch bestimmt, entwickelt sich das Grundbekenntniß zum kirchlichen Lehrbegriff. Allein diese Entwicklung nimmt nur in den früheren Perioden der Kirche einen normalen Verlauf; späterhin verläßt sie den Zusammenhang mit dem apostolischen Worte, ja es kam so weit, daß es scheinen konnte, als ob der Strom wahrhaft apostolischer Ueberlieferung aus dem öffentlichen Lehren und Leben der Kirche gänzlich verschwinden wollte. Sodann, nachdem durch die Reformation, von der Grundthatsache des christlichen Glaubens aus mittelst Zurückgehens auf die h. Schrift, die Kirche gereinigt und die Continuität des schriftgemäßen Bekenntnisses wiederhergestellt worden, war es doch nicht die Gesammtheit der sichtbaren Kirchengemeinschaft, welche in diesen gottgeordneten Weg einging, sondern ganze Theile beharrten im Widerspruch dagegen und fixirten denselben sogar in besonderen Symbolen. So ist die alte Bekenntnißeinheit gebrochen, die Eine Kirche in Sonderkirchen zerfallen und damit der Charakter der Apostolicität (wie der Katholicität) fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt. Er würde der Gesammtheit der Sonderkirchen gänzlich fehlen, wenn nicht in der gemeinsamen (obwohl nicht gleichmäßigen) Anerkennung des apostolischen Wortes als göttlicher Autorität, des apostolischen Symbolums und der ökumenischen Synodalbeschlüsse ein Einheitsband bestünde, welches die getrennten noch immer zu einer Bekenntnißgemein-

schaft unter sich und mit der Kirche des Anfangs verbindet. Aber allerdings haben die verschiedenen Partikularkirchen an diesem gemeinsamen Charakter in sehr verschiedenem Maße Antheil; denn während in einzelnen derselben der alte gute Grundbau durch schwere, den Grund selbst gefährdende Irrthümer verschüttet ist, prägt sich die Apostolicität rein und vollständig in der Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses aus, welche eben damit aufhört, eine blos partikuläre zu sein und den Charakter der Katholicität vorzugsweise gewinnt; sie ist die wahre Continuität der apostolischen Kirche; ihr Bekenntniß wird durch alle Kämpfe hindurch den Sieg behalten und schlüßlich seinem wesentlichen Inhalte nach zum allgemeinen werden. Auch in sofern können wir die Apostolicität eine werdende nennen.

Aehnlich verhält es sich mit der Heiligkeit. Die heilige ist die Kirche zunächst nach der innern Seite und zwar vor Allem deshalb, weil sie den absolut Heiligen zum Haupte hat, der sie objectiv durch die Versöhnung geheiligt, durch die Taufe gereinigt hat, und ihr fortwährend im Geiste einwohnt. Vermöge dieser seiner Einwohnung in ihr, die sich durch Wort und Sakrament bethätigt, vermittelt er ihren wahren Gliedern immerzu den Antheil an seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, indem er den heilsaneignenden Glauben in ihnen wirkt. Aber diese objective, zugerechnete Heiligkeit der Kirche kommt kraft desselben Geistes Christi an ihr auch zur subjectiven Verwirklichung in der fortwährenden Reinigung und Selbsterneuerung; nur daß der Fortschritt nach dieser Seite hin ein sehr allmähliger ist und denselben Schwankungen unterliegend, wie in den einzelnen Gliedern. So hat also auch die Heiligkeit der Kirche die beiden Momente des Seins und des Werdens in sich. — Nach außen hin stellt sie sich in sehr verschiedenem Maße und häufig in kaum kenntlichen Schattenzügen dar. Ihre normale Erscheinung wäre die Reaktion der Kirche gegen alles

Arge und Gottwidrige in ihrer eigenen Mitte, die Uebung heiliger Zucht durch das Amt der Schlüssel, unter Mitwirkung der ganzen Gemeinde, zum mindesten eine thatsächliche, kirchenamtliche *) Bezeugung wider offenkundige Verachtung der Gnadenmittel und notorische Aergernisse. Wo selbst dieß nicht mehr statt findet, da tritt die traurige Gewißheit ein, daß das Wesen der Welt in der Kirche zur Uebermacht gelangt und die Gemeinde der Heiligen aus dem Mittelpunkt der kirchlichen Selbstbethätigung hinausgedrängt ist. Dennoch hat die erscheinende Kirche den Charakterzug der Heiligkeit nicht völlig verloren, so lange Wort und Sakrament in ihr in öffentlicher Geltung und Uebung stehen, denn von da aus gehen immerfort noch heiligende Einflüsse aus, welche, wenn auch nicht äußerlich hervortretend, doch selbst in die große Masse dringen und wenigstens ein Zeugniß wider das Wesen der Welt sind. Auf den Kampf mit ihr ist die Kirche angewiesen und in diesem Kampfe wird sie nicht erliegen. Damit haben wir den letzten ihrer Charakterzüge genannt.

Sie ist die **streitende**. Dieser Streit ist ihr Beruf. Er gestaltet sich verschieden, je nach dem Maße als die Kirche die Welt noch außer sich oder in sich hat, ist aber immer zugleich ein Streit mit den Mächten der Finsterniß, die durch die Welt hindurchwirken und mit dem Feind im eigenen Herzen. In diesem Kampfe hat sie den Herrn auf ihrer Seite, ja sie streitet mit ihm wider seine Feinde, und in diesem Bewußtsein hat sie die Gewißheit des Sieges. Dieser Sieg ist allerdings häufig der äußern Wahrnehmung verborgen, nur dem Auge des Geistes sichtbar. Er vollzieht sich auch nicht sowohl in glänzenden Großthaten, als im heiligen Leiden, in ausdauernder Geduld des Glaubens und mit den Waffen des Geistes und Gebetes. Gerade die Zeiten ihrer tiefsten Trübsal und

---

*) Das Wort in dem Sinne wie S. 400 genommen.

härtesten Bedrängniß sind auch die Stätten ihrer schönsten Triumphe über die Welt gewesen. Selbst die Perioden inneren Zerfalls müssen ihr der Durchgang zur Erneuerung werden, weil da die Gemeinde der Gläubigen, die wahre Kirche, nur um so tiefer auf ihren Lebensgrund, auf Christum, zurückgeht und durch solche Concentration die Macht gewinnt, auch die äußere Kirchengemeinschaft zu reformiren und zu regeneriren. Aber auch wenn deren Glieder sich nicht mehr von dem in der Kirche waltenden Geiste Christi bestimmen lassen, sondern in offene Feindschaft wider sie treten, kann die Scheidung, die dann eintreten muß, ihr nur zu heilsamer Sichtung und Reinigung gereichen, die der Verwirklichung ihres wahren Wesens dient. Am Ende verfehlt sie ihres Zieles nicht. Darum ist sie als die streitende auch die siegende, ihr fortwährender Kampf ein stiller, fortwährender Triumph. Mit dem letzten schweren Kampf ist auch der letzte Sieg gewonnen, welchen die Zukunft des Herrn herbeiführen wird auf demselben Schauplatz, auf dem sie mit ihm gelitten und gestritten hat. Dann geht die Kirche in die Herrlichkeit ein: sie wird, bekleidet mit dem königlichen Brautschmuck, den sie aus seinen Händen empfängt, zur vollendeten Gemeinde Gottes, in welcher die neue Menschheit ausgestaltet ist.

Die beweisenden Schriftstellen sind schon in §. 80 u. 81 mitenthalten. Vgl. ad 1) Mtth. 28, 18—20 und dazu Ephes. 4, 4—6. ad 2) Ephes. 2, 19—22. ad 3) Ephes. 5, 26. 27. 1 Pet. 2, 4—5. 9. 10; ad 4) Luc. 12, 32. Ephes. 6, 10 ff. und Apok. 12, 15. Psalm 46. „Wenn gleich das Meer wüthete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen, dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr darinnen, darum wird sie wohl bleiben; Gott hilft ihr frühe" u. s. w.

Die römische Kirche bezieht alle diese Prädikate, und zwar als fertige und in sich vollendete gefaßt, auf ihre sichtbare Gemeinschaft, wodurch sie zur Unwahrheit werden; die protest. DD. sagen, daß sie an sich der ecclesia proprie dicta eignen, der ecclesia late dicta nur per synecdochen, nimirum propter electos. Dadurch daß wir sie als werdende fassen, sind wir im Stande, sie auf beide zu beziehen und zugleich den Unterschied in der Art, wie sie beiden zukommen, nachzuweisen.

III.

Die Vollendung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

§. 85.

Wie der einzelne Christ so lebt auch die Kirche Christi noch im Fleisch; ihr Leben ist ein Werden, ein Ringen nach dem Ziele, welches zu erreichen sie den eigenen Impuls in sich trägt und welches ihr als göttliche Bestimmung vor dem Auge steht: nach der vollendeten Gottesgemeinschaft in Christo. Was sie annoch von diesem Ziele scheidet, ist ein Zweifaches. Auf der einen Seite ist es ihr eigener, subjectiver Zustand — nämlich der durch die Sünde bedingte (relative) Mangel an völliger, alles-durchdringender Herrschaft des Geistes Christi in ihr, sodann, was der Grund davon ist, das Leben im Leibe des Fleisches und des Todes, endlich die Existenz in dieser gottfeindlichen Welt, mit der sie zu kämpfen hat und von der sie fortwährend bedrängt wird. Auf der andern Seite ist es die Ueberweltlichkeit ihres Hauptes. Denn obwohl diese Ueberweltlichkeit der Realität seiner Gemeinschaft mit ihr keinen Eintrag thut, so schließt sie doch den vollen, leibhaftigen Lebens- und Liebesverkehr mit ihm aus. Seine Gegenwart in der Gemeinde ist, weil durch Wort und Sakrament vermittelt, eine noch verhüllte, die Form, in der die Gemeinde mit ihm Gemeinschaft hat, ist der Glaube, — nicht das Schauen, — und in sofern liegt noch etwas zwischen ihr und ihm, was für die menschliche An-

schauung und für das menschliche Gefühl eine Ferne ist: sie, die Kirche, steht im Diesseits, in der Welt, im Kampf unter der Last des irdischen Daseins; Er, der Herr, lebt, der Welt entnommen, in der Herrlichkeit seines Vaters; und so lange der Herr in dieser seiner jenseitigen Herrlichkeit verharret, fehlen ihr auch die in ihm entschlafenen Glieder, deren Gemeinschaft gleichfalls mit zu ihrer Vollendung gehört.

Um jenes faktischen Zustandes und um dieser Schranke willen geht durch das ganze Leben der Kirche ein Schmerz und eine Sehnsucht hindurch, ein Schmerz über Sünde und Tod, eine Sehnsucht nach Erlösung und Vollendung. Und diese Sehnsucht ist zugleich Hoffnung; der Gegenstand dieser Hoffnung aber ist Christus, Er selbst. Ihn ganz und völlig zu haben, Ihn in seiner gottmenschlichen Herrlichkeit zu schauen, ihn zu sehen, wie er ist, und den vollen Strom seiner Liebe im unmittelbaren, leibhaftigen Verkehr mit ihm genießen zu dürfen — das ist die Hoffnung seiner Kirche, das Ziel, nach welchem die Sehnsucht ihrer Liebe betend sich ausstreckt.

In dieser Hoffnung auf Ihn, sind die vorhin genannten Punkte: Erlösung und Vollendung mitbegriffen. Denn, wenn irgend etwas, so ist es seiner Kirche gewiß, daß nur Er selbst, der Verherrlichte, sie aus dem Kampf mit Sünde, Welt und Teufel erlösen, die Schranke, die sie noch von seiner vollen Gemeinschaft trennt, aufheben und sie zur Vollendung führen kann; in und mit Ihm, das weiß seine Kirche, hat und erlangt sie Alles, die völlige, ungetrübte Gottesgemeinschaft, den ganzen Umfang der noch künftigen Heilsgüter, auch die Gemeinschaft mit ihren bereits in ihm entschlafenen Gliedern. Was sie hofft, ist also nicht irgend ein Gut außer oder neben ihm, sondern in der Hoffnung auf Ihn ist ihre ganze Zukunftshoffnung beschlossen.

Und dieser ihrer Hoffnung ist auch die Kirche zweifellos

gewiß. Die thatsächliche Erfahrung, die sie bereits im Glauben von der Gnade und Liebesmacht ihres Herrn hat, ist ihr ein Siegel, daß ihre Liebessehnsucht nach Ihm nicht unerfüllt bleiben werde; sein eigenes Wort gibt ihr Bürgschaft, daß der letzte noch rückständige Theil seines Werkes nicht ausbleiben könne. Ist doch Alles, was er bereits zum Heil der Welt gethan, von der Menschwerdung an bis zur Versöhnung durch den Tod am Kreuz, und von da bis zur Himmelfahrt und durch seine ganze heilszueignende und kirchenbauende Thätigkeit hindurch, — ist doch das Alles Mittel, Einleitung und Zubereitung für einen Schluß, von dem wir früher sagten: „der ganze gegenwärtige Stand unseres christlichen Lebens und die ganze Geschichte der christlichen Kirche mit ihren Kämpfen und Leiden wäre ohne diesen Abschluß ein räthselhaftes Bruchstück, ein Anfang ohne Ende, eine Thränensaat ohne Ernte" (§. 35. S. 10. §. 48. S. 4). Diese Gewißheit lebt in dem Herzen der Kirche und darum klingt es auch jetzt schon mitten durch ihre Klag- und Trauerlieder wie ein Siegeslied hindurch: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden" u. s. w.

So sagen wir denn zusammenfassend: die Kirche trägt in ihrem Glauben die gewisse Hoffnung auf eine Wiederoffenbarung ihres Herrn und mit dieser auf eine schließliche Erlösung und Vollendung.

Die Darstellung der Thätigkeit des verherrlichten Mittlers zur Vollendung seiner Gemeinde hat also den Schluß der Christologie zu bilden und damit kehrt dieselbe in ihren Anfang zurück. Denn das Ende ist nichts anders, als die völlige Verwirklichung des ewigen Heilswillens Gottes über die Menschheit (§. 22).

Bei der Ausführung kommen folgende Fragen in Betracht, auf deren jede die christliche Glaubenshoffnung ihre bestimmte Antwort hat.

Da der Tod die Mehrzahl der einzelnen Glieder der Gemeinde aus diesem Zeitleben hinwegnimmt, bevor die Vollendung des Ganzen erfolgen kann, so fragt es sich zunächst um den Zustand, der für die in dem Herrn Entschlafenen unmittelbar nach dem Tode eintritt? Darauf hat die christliche Hoffnung die Antwort: es ist die selige Ruhe bei dem Herrn.

Da aber die Wiederoffenbarung des verherrlichten Menschensohnes eine noch im Diesseits stehende, im Leibe lebende Gemeinde vorfindet, so fragt es sich weiter, welche Wirkung seine Wiederoffenbarung auf diese Gemeinde, und welche sie für die bereits verstorbenen Glieder derselben haben wird? Darauf antwortet die christliche Glaubenshoffnung: Leibliche Verklärung der Letzteren, leibliche Auferweckung der Ersteren, und eben damit die Herstellung Einer seligen Gottesgemeinde.

Volle Seligkeit ist für sie jedoch nur möglich, wenn die jetzt noch in ihrer Mitte waltenden gottfeindlichen Mächte und Elemente, die Gewalten der Finsterniß sammt Allen denen, die sich gegen die rettende Gnade beharrlich verschlossen und dem Willen des Satans sich ergeben haben, schlüßlich aus ihrer Mitte ausgeschieden werden. Deshalb wartet die Gemeinde eines Endgerichtes und mit diesem ihrer eigenen völligen Erlösung und geistleiblichen Vollendung.

Und da endlich geistleibliche Vollendung auch eine entsprechende Stätte erfordert, diese aber keine andere als der Schauplatz der Wiedererscheinung des Herrn sein wird, so verbindet sich mit der Erwartung der schlüßlichen Vollendung zugleich die einer verklärenden Erneuerung der alten Welt.

Dieß sind die Momente der christlichen Hoffnung, welche sämmtlich an der sichtbaren Wiedererscheinung Christi ihren Mittelpunkt haben. Ueber die Zeitferne und Zeitfolge, so wie

über die näheren Modalitäten, hat die Gemeinde an ihrem christlichen Bewußtsein keinen Anhaltspunkt, in der Schrift nur Andeutungen; aber was sie für ihren Glauben bedarf, das reichen beide vollständig dar.

Die christliche Hoffnung hat ihren schönsten Ausdruck gefunden 1 Pet. 1, 3—9, vgl. Tit. 2, 13: *προςδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 1 Joh. 3, 2: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι·* und Kol. 1, 27: *Χριστὸς, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.* Kol. 3, 2. 3.

Die Dogmatik hat sich für diesen Abschnitt an die Thatsachen zu halten, welche die Schrift darbietet, und was nicht durch klare Aussagen derselben gesichert ist, in die Reihe der Probleme zu setzen; philosophische und psychologische Untersuchungen, wie hoch wir auch ihren Werth anschlagen, können jedenfalls für uns nicht maßgebend sein. Die Schrift aber gibt uns so viel, als der einzelne Christ und die christliche Kirche zum Glaubenstrost und zur Mahnung bedarf.

Schon im Symbol. apostol. sind die wesentlichen Momente dieses Glaubens: die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebende und Todte, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben als allgemeines Christenbekenntniß ausgesprochen.

§. 86.

Der Tod ist das allgemeine Gericht Gottes, das um der Sünde willen über alle Menschen ergeht. Er trifft den Leib und die Seele und scheidet beide von einander. So zerreißt er das Band ihrer Einheit, das Gott selbst durch die Schöpfung des Menschen geknüpft hat. Vermöge dieser Scheidung fällt der Leib, der seiner Natur nach irdisch ist, einer relativen Vernich-

tigung (nicht Vernichtung) anheim; er löst sich in seine Grundbestandtheile auf, um aus ihnen zu seiner Zeit wiederhergestellt zu werden. Hingegen die Seele des Menschen, der Geist, in welchem das persönliche Selbstbewußtsein wurzelt, übersteht diese Scheidung: sie lebt, auch wenn sie vom Leibe getrennt ist, ihr natürliches Leben fort, und dieß ist es, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen; wir wollen damit sagen, daß die ihres Leibes entkleidete Seele weder vernichtet werde, noch in das allgemeine Leben des Geistes sich auflöse, sondern als mit sich identisches Ich, als Subject, persönlich fortlebe. Diese persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode ist nicht sowohl ein Grundartikel als eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem Glauben an das Dasein eines Gottes. Wie dieser ein Gemeingut der Menschheit ist, so findet sich auch irgend eine Vorstellung oder Ueberzeugung von dem Fortleben des menschlichen Geistes wohl bei allen Völkern und entwickelt sich bei den Einzelnen in dem Maße, als sie zur Erkenntniß der ethischen Lebensaufgabe des Menschen fortschreiten. Daher die mannigfaltigen Versuche, dieses Bewußtsein als ein nothwendiges zu erweisen in den sogenannten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele, mit denen es aber eine ähnliche Bewandtniß hat, wie mit den Argumenten für das Dasein Gottes, welche auch nur Nachweise für den schon vorausgesetzten Gottesgedanken sind. Und so wenig diese Argumente in die christliche Glaubenslehre gehören, so wenig jene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Denn der Christ glaubt an eine Unsterblichkeit der Seele nicht auf Grund metaphysischer, psychologischer oder ethischer Beweise, überhaupt nicht auf den Grund wissenschaftlicher Vermittlungen, sondern weil er an Christum glaubt.

In diesem seinem Glauben an Christum hat er die Gewißheit eines Fortlebens nach dem Tode, welche jene allgemeine Unsterblichkeitshoffnung zwar einschließt, aber nicht nur

weit über sie hinausgeht, sondern auch ganz anderer Art ist. In der Gemeinschaft mit Christo besitzt nämlich der Gläubige bereits das wahre, seiner Natur nach göttliche und darum ewige Leben. Es ist das gottmenschliche Leben Christi, welches sich ihm durch die Taufe eingesenkt hat, durch den Glauben von ihm angeeignet und zum wirksamen Prinzip seines eigenen Personlebens geworden ist; dieses Leben verbindet die erneuerte Persönlichkeit des Gläubigen nicht nur unauflöslich mit Christo, aus dem es stammt, sondern gibt ihr einen realen Wesensgehalt, über den der Tod keine Macht hat. Mitten in dieser Welt der Vergänglichkeit weiß sich daher der Christ der Vergänglichkeit entnommen; er ist, so zu sagen, ein Ewigkeitsmensch geworden — und bleibt das auch, während der Leib stirbt und über das Sterben hinaus. Die Zerstörung seines, der Sünde und dem Gericht verfallenen Naturorganismus kann daran nichts ändern: dafür bürgt ihm sowohl seine Glaubensgemeinschaft mit Christo, als das klare Wort desselben.

Es ist demnach irrig, den Anfang des ewigen Lebens für den Christen in's Jenseits zu setzen; vielmehr wird ihm kraft des Glaubens die Ewigkeit schon zur Gegenwart und reicht das unvergängliche Wesen mitten in die Zeit herein; es baut sich eine Stätte in dem Herzen des Christen. Aber allerdings ist dieser Anfang noch nicht auch der Vollbesitz des ewigen, diese Gegenwart noch nicht die Vollendung des wahren Lebens, sondern nur das Unterpfand einer höhern und vollkommenen Form seines Besitzes.

Aus diesem Doppelverhältniß ergibt sich die Stellung des Christen sowohl zu dem diesseitigen Dasein, als zu dem Tode, der es endet. Das irdische Dasein ist ihm der Durchgang, die ganze Summa der gottgeordneten Verhältnisse dieses Daseins eine Vorbereitungsschule für die Ewigkeit. Darum bürgert er sich nicht ein in der sichtbaren Welt der Vergänglichkeit,

er verliert sich nicht mit seiner Liebe an ihre Güter, er fühlt sich darin wie ein Fremdling, den es vorwärts treibt; und das um so mehr, als ihm die der Gegenwart vorauseilende Glaubenshoffnung das Wesen der diesseitigen Welt und ihre durch die Sünde bedingte Eitelkeit um so tiefer empfinden lehrt. Aber es treibt ihn auch nicht mit hastiger Ungeduld aus ihr hinaus; er kann die Seligkeit des ewigen Lebens erwarten, weil er ihrer im Glauben gewiß ist; und er wartet ihrer um so mehr in Geduld, als er die erziehende Bedeutung des irdischen Lebens für das künftige kennt.

Eben diese Seligkeitsgewißheit gibt ihm dem Tode gegenüber den rechten Muth und die rechte Freudigkeit; sie hilft ihm die Bitterkeit desselben überwinden und läßt in den Moment des Scheidens auch schon den Lichtstrahl der künftigen Herrlichkeit fallen.

Ueber das Wesen des Todes, vgl. §. 29. Die Schrift bezeichnet ihn als ein Ausgehen der Seele aus dem Leibe, Genes. 35, 18. Ps. 146, 4; die Seele wandert aus ihrem Leibe aus 2 Kor. 5, 1 ff., sie legt das Zelthaus ihrer Wohnung ab, 2 Pet. 1, 14. Schon daraus erhellt, daß der Tod den Leib und die Seele trifft; aber er trifft die Seele anders als den Leib. Die Seele empfindet schmerzlich die Scheidung vom Leibe, gegen die sie sich wehrt, so lang sie kann; denn diese Scheidung ist an sich etwas Naturwidriges, weil sie die Seele des Organs entkleidet, welches mit ihr zusammen, den Vollbestand des Menschen konstituirt; des Leibes beraubt, geht sie in einen Moment der Umnachtung ein.

Daß sie gleichwohl als Ich fortbesteht, — die sog. Unsterblichkeit der Seele liegt als Voraussetzung selbst der alttestl. Lehre vom Scheol zu Grunde; denn wie schatten- oder schemenhaft auch das Dasein der Abgeschiedenen im Scheol gedacht sei (vgl.

§. 87), es ist doch immer eine Fortdauer, keine Vernichtung der Seele; die Unsterblichkeit der Seele bildet die Voraussetzung für das Wort des Herrn Mtth. 10, 28, für das Gleichniß Luc. 16, 19, für die Lehre der Schrift von der Auferstehung und vom Endgericht, kurz für die ganze christliche Heilslehre, wird aber nirgends eigens gelehrt, so wenig als das Dasein eines Gottes.

Nur so viel deutet die Schrift an, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele keine Naturnothwendigkeit ist, sondern auf dem Willen Gottes beruht. Denn von Gott heißt es 1 Tim. 6, 16: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* und von dem Sohne Gottes Hebr. 1, 3: *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Daher mit Recht uns. DD.: Anima non eo modo immortalis est, quo Deus. Posset Deus animam si vellet in nihilum redigere, sed quia immortalem eam esse voluit, ideo per et propter illam voluntatem creatoris immortalis perseverat, Gerh. XVII, 150.

Von den sog. philosophischen Beweisen für die Unsterblichkeit haben die älteren, namentlich die von der Einfachheit und Immaterialität der Seele hergenommenen, für die Gegenwart ihre Geltung verloren. Dagegen werden die auf das Wesen der menschlichen Persönlichkeit und auf die Thatsachen des Bewußtseins und Gewissens zurückgehenden Argumente, die sog. teleologischen und moralischen, stets ihre Bedeutung behalten. Ich halte sie, ohneractet der vom pantheistischen Standpunkte aus unternommenen Bestreitung derselben durch Strauß Bd. 2, 703, besonders in der Art wie sie neuerdings ausgeführt worden sind, überzeugend für jeden, der an einen lebendigen Gott glaubt. Für den Theologen ist wohl das Wichtigste die Erwägung, daß jeder einzelne Mensch ein besonderer Typus des göttlichen Ebenbildes, mithin nicht nur die Gattung, sondern jedes Individuum als solches von Gott gedacht, gewollt, ein sonderlicher Gegenstand seines ewigen Willens ist. — Von diesem Gesichtspunkte würde sich ein theologi=

scher Beweis entwickeln lassen; doch verzichte ich aus dem im §. angef. Grunde hier darauf *).

Für die zweite Hälfte vgl. mit den S. 303 angef. Stellen, Joh. 5, 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον . . μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*, Joh. 6, 40: *ἵνα . . ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον;* Joh. 11, 25. 26; Joh. 10, 28: *κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, καὶ . . οὐχ ἁρπάσει τὶς αὐτὰ (τὰ ἐμὰ πρόβατα) ἐκ τῆς χειρός μου* etc. Röm. 8, 38. 39. 1 Thess. 5, 10: das Leben, das mit der Wiedergeburt entstanden ist, die Lebensgemeinschaft mit Christo, währt fort, der Christ mag im Leben des Fleisches stehen oder im Tod entschlafen sein.

Für den Schluß vgl. 1 Kor. 7, 29. 31.

§. 87.

Das gleiche Geschick des Todes, welches Alle im Diesseits trifft, hat in sofern auch das gleiche Geschick für Alle im Jenseits zur Folge, als die Seele, ihres leiblichen Organs, wodurch sich ihr Verkehr mit der Außenwelt vermittelte, entkleidet, in einen Zustand der Verinnerlichung, des Insichselberseins eingeht. Aber dieser gleiche Zustand birgt einen tiefen und weiten Unterschied in sich; denn je nach der innern Stellung, die der Einzelne im Diesseits einnahm, gestaltet sich auch sein Geschick im Jenseits verschieden.

Für die Gläubigen ist der Tod schon in sofern der Uebergang in einen bessern und seligern Zustand, als die Entkleidung von dem materiellen Leibe, von diesem Leibe des Todes, eine Befreiung der Seele ist von der ganzen Last und Mühsal des irdischen Daseins, welche durch jene Beschaffen-

---

*) Gerade die neuere Geschichte dieser Beweise zeigt, wie wohl die Dogmatik thut, den Glauben nicht auf sie zu gründen; s. Strauß Glaubensl. Bd. 2, 703 ff.

heit des Leibes bedingt ist, und von der demselben inhäriren-den Sündigkeit und Unreinheit. Indem der Leib dahinfällt, wird das erneuerte Ich, das geheiligte Personleben, welches im Geiste wurzelt und den Geist umfaßt, den hemmenden und sollicitirenden Einflüssen, die es bisher von der leiblich-sinnlichen Natur erfuhr, entnommen: so tritt jetzt für die Seele ein Zustand des Freigewordenseins von der sauern Kampfesarbeit, also der Ruhe, näher ein Zustand des stillen, friedsamen, ungetrübten Innenlebens ein, der aber nicht als bewußtlose Ruhe, nicht als ein passives Schattenleben gedacht sein will, sondern als eine höhere Stufe der Gemeinschaft mit Christus. Die Verinnerlichung der Seele in sich selbst ist zugleich eine Vertiefung in Christum, mit dem sie bereits in persönlicher Lebensgemeinschaft steht — ein Daheimsein bei dem Herrn.

Vermöge dieses innerlichen und unmittelbaren Verhältnisses der leiblosen Seele zu Christus kann sich nun sein Leben wie ein lichter Strom ungehindert in sie ergießen, und ihr, von ihm durchdrungenes, Leben sich zur vollen Freiheit in ihm erschließen. In dieser vollkommenen Willens- und Liebeseinheit mit Gott, in welcher auch der letzte Rest der alten Sündigkeit ganz und auf immer verschlungen wird, erreicht die Persönlichkeit der Erlösten ihre ethische Vollendung *); die völlige Willens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo ist aber unmittelbar von einem entsprechenden Maße der Gotteserkenntniß begleitet, denn wie in Gott Licht und Leben wesentlich eins sind, so ist auch die volle Manifestation beider in der in ihm ruhenden Seele eine unzertrennliche. Wir werden auch diese Erkenntniß als eine in die Tiefen der Liebe Gottes hineingekehrte zu denken haben, unberührt von der im Dies-

---

*) Bd. 1. §. 20: Die menschliche Persönlichkeit ist schon von vorn herein auf die Gemeinschaft mit Gott angelegt und hat in derselben ihre volle Wahrheit.

seits fortschreitenden Bewegung der Geschichte und unverworren mit dem Leben der alten Welt, als ein geistiges Schauen; — und in beiden zusammen, in jener ethischen und in dieser intellektuellen Vollendung, wird die Seligkeit dieses Stadiums bestehen.

Ob diese Seligkeit als eine stufenweise Entwicklung von Licht zu Licht, von Klarheit zu Klarheit zu denken sei, läßt sich deshalb nicht mit Sicherheit bestimmen, weil wir nicht wissen, ob und wieweit die Succession der Zeit in das Bewußtsein der abgeschiedenen Seelen fällt: jedenfalls darf kein solcher Entwicklungsprozeß angenommen werden, der erst noch über das Verhältniß der Einzelnen zu Gott entschiede oder eine Aehnlichkeit hätte mit dem, was wir Bekehrung nennen. Denn das jenseitige Verhältniß des adamitischen Menschen zu Gott entscheidet sich nach seinem Verhalten gegen den zweiten Adam im Diesseits, und Alles, was wir über jenes Stadium wissen, deutet auf eine Zuständlichkeit hin, die, in sich abgeschlossen, den Wechsel der Zeiten und die Bewegung der Geschichte hinter sich, und nur noch das Endgericht vor sich hat.

Daß dort die Seele an der verklärten Menschheit Christi, in deren Gemeinschaft sie aufgenommen ist, eine Art Ersatz für den Mangel eines leiblichen Organs habe, läßt sich aus der Bedeutung der Sakramente erschließen; ob eine gegenseitige Gemeinschaft der seligen Geister dort statt finde, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht volle Sicherheit für sich; völlig gewiß ist nur die selige Ruhe in der persönlichen Friedens- und Liebesgemeinschaft des Herrn. Und eben das, aber auch nicht mehr, ist es, was seinen Erlösten im voraus zu wissen schlechterdings noth thut; es ist der Trost dessen sie bedürfen, um den Kampf des Lebens unerschrocken bestehen und fröhlich sterben zu können.

Dennoch kann dieser Zustand der abgeschiedenen Seele, wie wünschenswerth er auch gegenüber dem diesseitigen Leibes-

leben erscheine, noch nicht das Stadium der schlechthinigen Vollendung sein, schon deshalb nicht, weil der Seele das naturgemäße Organ ihrer Lebensäußerung fehlt und weil die Gesammtheit der Erlösten noch nicht vollendet ist. Aus dem ersteren Grunde kann es dort noch kein leibliches Anschauen des verklärten Christus, aus dem letzteren keine leibhaftige Gemeinschaft der neuen Menschheit geben. Diesem zwiefachen Mangel gegenüber wird man die innere Stellung und Stimmung der Seligen in diesem Abschnitt als ein Warten auf das letzte Ziel bezeichnen dürfen. Die christliche Hoffnung hat sich noch nicht allseitig erfüllt, aber sie trägt die Vollgewißheit ihrer schlüßlichen Erfüllung in sich; daher ist jenes Warten nicht von der Hast der Unruhe begleitet, sondern ein stilles Harren in dem Herrn auf die sichtbare Offenbarung des Herrn.

Anders das Geschick, das die Ungläubigen (d. h. Ungehorsamen) in diesem Stadium trifft. Zwar ruht gerade darauf das Dunkel eines Geheimnisses; aber wenn überhaupt das jenseitige Leben das Resultat des diesseitigen ist und wenn die Seligkeit auf der bereits vorhandenen Gemeinschaft mit Gott in Christo beruht, so kann der Zustand derer, die sich gegen ihn innerlich abgeschlossen und von ihm völlig losgesagt haben, nur ein von Gott entfremdeter, also auch nur ein unseliger sein. Der Tod bringt keine magische Wandlung der menschlichen Persönlichkeit hervor, er ändert ihr Grundverhältniß zu Gott nicht, wohl aber führt er sie in eine ihrem bisherigen Zustand entsprechende Zuständlichkeit ein. Der Gottlose geht an „seinen Ort", — was das heiße, läßt sich leichter empfinden als aussagen. Erst die sichtbare Zukunft Christi wird auch über dieses Dunkel ein Licht verbreiten.

Die Schrift gibt uns über dieses Stadium nur spärliche Andeutungen. Wo sie von der Hoffnung der Erlösten redet, da verweist sie fast durchweg auf die Wiederkunft des Herrn, auf

die Auferweckung der Todten, auf das Reich der Herrlichkeit. Um diese Wiederkunft betet die Gemeinde Jesu auf Erden und erwartet von ihr ihre Erlösung Apocal. 22, 20, mit dieser Auferstehung tröstet der Apostel die um ihre Entschlafenen betrübten Thessalonicher 1 Thess. 4, 13, auf die damit eintretende Herrlichkeit richtet er selbst den Blick seines Glaubens 2 Tim. 4, 8: „an jenem Tage" hofft er die Krone des Lebens zu empfangen, vgl. auch Hebr. 10, 37 und Jakobi 5, 8. Ueber das Stadium zwischen Tod und Auferstehung eilt sein Blick meistens, wie über ein verschwindendes Moment hinweg. Daraus entnehmen wir eine Bestätigung für unsere Aussage, daß der für die abgeschiedene Seele des Gläubigen eintretende Zustand im Vergleich zu dem mit der Auferstehung beginnenden, noch nicht der der schlechthinigen Vollendung sei; was sich überdieß aus der Einsicht in das naturgemäße Verhältniß zwischen Leib und Seele und in dieses Wesen des Todes von selbst ergibt.

Dennoch fehlt es an einzelnen Aufschlüssen nicht. Schon die S. 428 angef. Aussagen weisen auf eine auch durch den Tod nicht zu ununterbrechende Fortdauer der persönlichen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo hin, und eine ununterbrochene ist sie doch nur dann, wenn sie eine bewußte ist. Die Verheißung an die Seinen Joh. 12, 26: „Wo ich bin, da wird mein Diener auch sein", läßt sich nicht wohl auf die Parusie des Erlösers beschränken, sie setzt ein währendes Gemeinschaftsverhältniß, und daß dieses ein bewußtes und seliges sei, bezeugt auf das Klarste das Wort des Herrn an den Mitgekreuzigten Luc. 23, 43 *).

Wenn der erste christliche Märtyrer mitten unter dem wüthenden Andrang seiner Verfolger Jesum in seiner Glorie zur Rechten Gottes sieht, und dann sterbend betet: „Herr Jesu nimm meinen Geist auf" (δέξαι) Apg. 7, 56. 59, so ist dieß mehr als

*) Worüber Christol. II, S. 258. 259.

die blose Hoffnung, es ist die durch die sichtbare Erscheinung des Herrn ihm verbürgte Gewißheit, daß er sofort zur vollen, seligen Gemeinschaft mit ihm eingeht. Auch der Apostel Paulus sehnt sich nicht nur, von dem *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* und damit sowohl von der Bürde des irdischen Daseins als von der dem Leibe inhärirenden Sündhaftigkeit durch den Tod befreit zu werden Röm. 7, 24, es verlangt ihn nicht blos *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (auszuwandern), sondern auch: *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* 2 Kor. 5, 8, nach Phil. 1, 23: *ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*, und dieses Daheimsein bei dem Herrn achtet er für einen großen Gewinn, gegenüber dem Fortleben im Fleische v. 22. Dafür aber könnte er es nicht achten, wenn er nicht gewiß wäre, daß ihn der Tod zu einer höheren und seligeren Stufe der Gemeinschaft mit Christo einführe. . . Von ihr erwartet er auch das Schauen, zwischen welchem und dem Leben im Glauben nichts als der Tod in der Mitte liegt. Die Vorstellung von einem Seelenschlafe verträgt sich mit diesen Stellen nicht. Der Ausdruck „schlafen" bezieht sich auf den Leib, — der hernach zum Leben auferweckt werden wird; daß die Seele des Gläubigen in die Nacht der Bewußtlosigkeit hinsinke, läßt sich ihm nicht entnehmen; es ist vielmehr so, wie Delitzsch (Psychol. 367) sagt: „Der Tod derer, die in dem Herrn sterben, hat nur noch die Larve, aber nicht das Wesen des Todes", — wer an Ihn glaubt, wird den Tod nicht sehen ewiglich, er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, Joh. 8, 51. 5, 24.

Dazu kommt, und dieß führt uns noch weiter, daß der Hebräerbrief 12, 23 die Geister der in Christo Entschlafenen als *πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων* bezeichnet, denn darin liegt nicht nur, daß sie der Sünde und dem Uebel entnommen, sondern daß sie an dem Ziel ihrer Bestimmung angelangt, daß sie ethisch vollendet sind *). Es kommt weiter dazu das bekannte Wort

*) Hinsichtlich des Bedenkens, daß doch die noch sündige Seele nicht

der Apocalypse 14, 13: *μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες* etc. und die Reihe der Stellen, in denen der Seher die Seelen der in der großen Trübsal Verstorbenen vor dem Thron des Lammes im Himmel sieht Apoc. 7, 9: „eine große Schaar, welche Niemand zählen konnte aus allen Völkern und Sprachen vor dem Throne (Gottes) stehend und vor dem Lamm, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen" —, den Symbolen der fleckenlosen Reinheit und der Siegesehre, — im priesterlichen Dienst vor ihm geeint, über ihnen die persönliche, unmittelbare Gegenwart seiner Herrlichkeit (15), in himmlischer Leidlosigkeit und Seligkeit lebend: „Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten, es wird nicht auf sie fallen die Sonne (die Gluth der Sonne) noch irgend eine Hitze", und auch da wird Christus der Mittler ihrer Gottesgemeinschaft und Gottesseligkeit sein: „Denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen und Gott wird abwischen alle Thränen von ihrem Angesicht", 16. 17., vgl. Ps. 126. So

---

sofort in die volle Gemeinschaft mit Gott eingehen kann, wird man die Vorgänge in der Sterbestunde in Anschlag bringen dürfen; wovon Göschel, Die letzten Dinge: „Was die lange Zeit des Lebens nicht vermocht oder versäumt hat, das kann die kurze Zeit des Sterbens siegreich hinausführen durch die Hilfe dessen, der für uns am Kreuz gestorben ist, der Keinem so merklich, so fühlbar nahe kommt als dem Sterbenden. . Es ist richtig, was Luthers 13te These verkündigte, daß das Sterben recht eigentlich das letzte Purgatorium diesseits ist, welches so Viele jenseits suchen, das Purgatorium, welches noch zuletzt Sünde, Schwachheit und Irrthum gründlich ausbrennt. . Wie werden wir erstaunen, wenn wir sie nochmals sehen werden, welche Mission dem Sterben befohlen gewesen ist, und welche Ernte die letzten Stunden eingebracht haben." Nimmt man hinzu, was der §. über den Eintritt der Seele in die volle Gottesgemeinschaft sagt, so wird sich jenes Bedenken beseitigen. Vgl. auch Delitzsch a. a. O. 359.

schaut sie hier der Seher, während er c. 12, 10. 19, 6 ihr Triumphlied hört. Es sind das allerdings Gesichte, weshalb wir die einzelnen Züge nicht urgiren dürfen, aber die Gesichte der Offenbarung sind doch Versinnbildlichungen realer Dinge und Verhältnisse, und so schließen denn diese Stellen nicht nur jeden Gedanken an einen Seelenschlaf aus, sondern zeigen uns das Bild einer vollbewußten, seligen Lebensgemeinschaft der Geister der „vollendeten Gerechten" mit dem Herrn; ja wir dürfen wohl noch um einen Schritt weiter gehen und hinzufügen: auch einer gegenseitigen Gemeinschaft. Ist das Gesicht mehr als ein bloses Phantasiegebilde, hat es irgend eine Wirklichkeit zum Hintergrunde, so wird sich diese gegenseitige Gemeinschaft der Entschlafenen nicht daraus entfernen lassen. Klingt doch der Gedanke daran selbst durch die Parabel Luc. 16 (wovon unten) hindurch; ich finde ihn auch darin angedeutet, daß die Schrift von einem himmlischen Jerusalem redet, welches dereinst vom Himmel mit dem Herrn herabkommen wird (Apoc. 21), worunter ich nichts anderes verstehe, als die Gemeinde der vollendeten Gerechten im Jenseits. Ueberhaupt steht nach der Schrift nicht nur eine neue Welt am Ende der Geschichte zu erwarten, sondern es gibt jetzt schon eine obere Welt, ein jenseitiges Heiligthum (*τὰ ἅγια* im Hebrbf.), welches die gegenwärtige Offenbarungsstätte der Herrlichkeit Gottes und Christi ist, Kol. 3, 1—3. Hebr. 12, 23 ff. der Berg Zion, die Stadt des lebendigen Gottes, der Ort der oberen Gemeinde *).

Es ist also nicht reine Dichtung, es hat einen realen Hintergrund, was unsere Kirche in ihren schönsten Liedern von dem „Jerusalem droben" singt. Nur vergesse man nicht, daß nicht blos das Leibliche, sondern auch das Geistige Realität hat. Und darüber führen auch die angef. Stellen, die doch immer einen symbolischen Charakter haben, nicht nothwendig hinaus. Weiter

---

*) Vgl. Delitzsch zu Hebr. 12, 23. S. 644.

geht auch uns. §. nicht; er wagt es nicht einmal die gegenseitige Gemeinschaft der seligen Geister als einen dogmatischen Lehrsatz aufzustellen.

Auch für das, was er über das Verhältniß dieser Geister zur Leiblichkeit Christi aussagt, habe ich keinen direkten Schriftbeweis *), ich schließe es jedoch daraus, daß die Seelen der Frommen, obwohl des Leibes entkleidet, doch in dem Bereiche der verklärten Menschennatur Christi, deren Gemeinschaft ihnen schon im Diesseits durch die Sakramente vermittelt worden ist, sich befinden; sie haben Christum angezogen — sollten sie jetzt dieses Kleides entbehren? ihr innerer Mensch ward schon von Christi Leiblichkeit genährt, sollte sich ihm diese jetzt entziehen? Nach meiner Anschauung von der Bedeutung und Fortwirkung des heiligen Mahles muß ich es entschieden verneinen. Wer aber auch dem nicht zustimmen wollte, wird jedenfalls das schöne Wort des h. Bernhard's unterschreiben: Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare **).

Dagegen finde ich in den angef. St. der Apoc. keine Bestätigung der weitverbreiteten Vorstellung von einer Zwischenleiblichkeit der Seelen, mag man diese sogenannte prima stola auch aus noch so feinem materiellen Stoff gewirkt sein lassen, wie z. B. Dante thut. Die „weißen Kleider" (3, 5. 6. 6, 11. 7, 9) gehören dem Gesichte an, sie versinnbildlichen die innere Reinheit (19, 8); es heißt ja ausdrücklich von jenen Seligen: „sie haben ihre Kleider gewaschen (weiß gemacht) in dem Blute des Lammes" 7, 14; was aber die Hauptsache ist: die Annahme

---

*) Vgl. oben §. 69. S. 74 über 1 Kor. 5, 1 ff., dagegen Delitzsch, Psychol. 379.

**) Bei Delitzsch a. a. O. 359.

einer Zwischenleiblichkeit widerspricht der Schriftlehre vom Tod (§.86), welcher Leib und Seele gänzlich scheidet, sie ist unvereinbar mit 2 Kor. 5, 1 ff., mit der Bezeichnung der Verstorbenen als *πνεύματα*, als *ψυχαί*, und beeinträchtigt die Lehre von der Auferstehung (§. 89); Ueberhaupt bildet sich der Leib nicht von Innen heraus durch die Thätigkeit der Seele, er wird ihr angebildet durch die Machtwirkung des Herrn. Ich bin daher ganz einverstanden mit Delitzsch: „daß die Selbstverleiblichung der Seele mittelst Anziehung irgend eines ihr äußerlichen materiellen Stoffs eine haltlose Fantasie ist" *) — damit fällt mir aber auch jeder Schriftgrund für eine von Delitzsch u. A. angenommene „immaterielle Leiblichkeit der Seele", die allerdings von jener „Zwischenleiblichkeit" noch unterschieden wird; — mag man sie nun ein der Seele einwohnendes Grundbild des Leibes, oder einen Extrakt desselben, oder eine Erscheinungsform nennen, in welcher die Seele sich gewissermaßen versichtbart **): ich will diese Ansicht nicht bestreiten, aber sie reicht in ein Gebiet hinein, für welches mir alle Sicherheit abgeht; ich kann da nur, wie auch hinsichtlich anderer eschatologischer Fragen sagen: ich weiß es nicht. Dem Bedürfniß der Seele nach einer Umkleidung scheint mir jedenfalls genügt, wenn sie Christi verklärte Leiblichkeit zum Kleide hat.

Um so entschiedener muß ich die Möglichkeit einer jenseitigen Bekehrung für diejenigen, denen das Heil im Diesseits kund geworden und von denen es abgewiesen worden ist, ablehnen. Der scharfe Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube, zwischen *τέκνα θεοῦ* und *υἱοὶ ἀπειθίας*, der durch die ganze Schrift hindurchgeht, verbietet diese Meinung; von dem, der im Unglauben beharrt, heißt es: *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτὸν* Joh. 3, 36. 3, 18; verwerfen sie das Zeugniß von Christo, so wird's

---

*) A. a. O. 378, wo auch die Literatur.

**) S. 370, wo reichliche Citate aus Aelteren und Neueren.

***) Ueber 1 Pet. 3, 19 f. Christol. II.

ihnen ein Zeugniß wider sie auf den Tag des Gerichts, Mtth. 10, 18. Joh. 12, 48. Das Endgericht aber bezieht sich auf das Verhalten des Menschen im Leibesleben 2 Kor. 5, 10, und zwischen dem Tode und dem Gerichte liegt nach der Schrift nichts mehr in der Mitte, was eine Entscheidung für oder wider Christum herbeiführen könnte; die Entscheidung bestimmt sich lediglich nach dem mit dem Tode abgeschlossenen Thatbestand des diesseitigen Menschenlebens, Hebr. 7, 28. „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören" *).

Dieß führt uns auf das Geschick der Gottlosen in diesem Stadium. Fast sämmtliche Aussagen des Herrn und der Apostel über sie beziehen sich auf das Endgericht; doch ist nach Apoc. 20, 14 die Gehenna als schon vor demselben vorhanden zu denken, daher sich St. wie Mtth. 5, 22. 29. 30 8, 12. auch auf das gegenwärtige Geschick Verstorbener anwenden lassen. Und von Judas heißt es Apg. 1, 25: „Er ging hin an seinen Ort", — welch einen dunkeln Hintergrund trägt dieses bedeutsame Wort in sich! Es ist der Zustand, welchen der Brief an die Hebr. 10, 27 „ein Warten des Gerichtes und des Feuereifers, der die Widerwärtigen verzehren wird", nennt. Die Parabel Luc. 16 wirft ein helleres Licht auf ihn; doch gehört sie den alttestl. Verhältnissen an.

Von ihnen haben wir absichtlich bisher geschwiegen. Nach dem Alten Testamente ist es der Scheol, der die Abgeschiedenen aufnimmt. Der Scheol ist das Unten, im Gegensatz zum diesseitigen Leben, Ort und Zustand zugleich, nur nicht gerade als geschlossene Räumlichkeit zu denken. Der Zustand, dem die Seelen im Scheol anheimfallen, wird bezeichnet als der eines schattenartigen, nicht völlig unbewußten (Jes. 41. Ezech. 31 u. 32), aber doch auch nicht vollbewußten Daseins, ein schemenartiges, licht= und freudenloses Schattenleben — kein Lob Gottes ertönt durch diese stille Region des Schweigens, kein Lichtstrahl fällt in

*) Vgl. Kliefoth: Liturgische Abhandlungen I, S. 177.

diesen Kerker, vgl. Psalm 6, 5. 6. Ps. 49, 14—16. Ps. 30, 10. Ps. 115, 17. 18. Jes. 38, 18. 19. Hiob 3, 13. 14. 14, 10. 21. 22. 30, 23. Kohel. 9, 5. Unterschiedslos verfallen Alle Verstorbenen diesem Gebiete, Fromme und Frevler, Hiob 3, 13—19; auch Samuel, der Prophet ist da, 1 Sam. 28. Auch das N. Test. nennt und kennt den Scheol; Christus selbst ist in ihn eingegangen, freilich nur um ihm sofort wieder entnommen zu werden, Apg. 2.

Ich sehe in dieser Lehre vom Scheol nicht eine blose Volksvorstellung, sondern den Ausdruck für den allgemeinen Zustand, zu welchem das Gericht des Todes den Menschen, den Sünder, einführt. Der Unterschied zwischen dem Geschick der Frommen und Gottlosen kommt dabei noch gar nicht in Betracht; die göttliche Offenbarung wirft darauf noch kein Licht. Zwar wissen die alttestl. Gerechten, daß sie der Gnade Gottes nie, auch nach dem Tode nicht, entfallen können, Ps. 103, 17. 8. Ps. 73, 23. 26: „Dennoch bleibe ich stets an dir" — das ist ein praktischer Syllogismus des Glaubens an Jehova; zwar hoffen sie auf eine endliche Erlösung aus dem Scheol Ps. 16. Ps. 49, 15 ff., die mit dem Ausgang der Geschichte Israels zusammenfällt; selbst der Glaube an Todtenerweckung ist dem A. Test. nicht fern (§. 89); aber von einem unterschiedlichen Geschick der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode wissen wenigstens die vorexilischen Schriften nichts; denn das Wort der Offenbarung schweigt darüber. Und doch findet thatsächlich ein solches auch dort schon statt; angedeutet ist es bereits in den Proverb. 15, 24: „Der Weg des Lebens geht aufwärts" *), in den apokryphischen BB. z. B. Buch d. Weish. 3, 1. 5, 16, in dem Worte des Herrn Luc. 23, 43, wo das Paradies als schon vorhanden vorausgesetzt wird, klar ausgesprochen in dem Gleichniß Luc. 16,

---

*) Oehler: Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris p. 79.

19 ff., welches ganz den alttestl. Verhältnissen angehört. Denn hier stehen sich der Freudenort und der Ort der Qual, Abrahams Schoos und die Hölle als diametrale Gegensätze gegenüber; eine weite Kluft scheidet sie von einander. Es scheint mir zwar nicht angemessen, diesen Unterschied so zu bezeichnen, daß im Hades sich eine zwiefache Oertlichkeit finde, die eine für die Gerechten, die andere für die Gottlosen; denn „Hades" wird in der Schrift immer nur von dem dunkeln Todeszustand gebraucht, — allein der Unterschied selbst ist hier auf's bestimmteste konstatirt. Wir werden es demnach auch schon auf die Gerechten des A. Bds. anwenden dürfen, was der Hebrbf. 4, 9 sagt: „es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes", und wir werden ihre Ruhe nach vollbrachtem Lauf als eine selige denken dürfen. Aber für sie selbst war dieser Ausgang ihres Zeitlebens noch verhüllt; erst das Wort des Herrn zieht den Schleier hinweg. Und nicht nur das: sein Sieg über den Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt hat sicherlich auch in das Jenseits hinein eine mächtige Wirkung geübt (2 Tim. 1, 10). Ist er durch den Tod hindurch in's Paradies eingegangen, und lebt er als der Verherrlichte im Himmel, so muß damit in dem Bereich jener Seelen, die im Glauben an ihn entschlafen sind, ein Stadium relativ höherer Seligkeit eingetreten sein, und dieser Zuwachs wird eben darin bestehen, daß auch sie nun in persönlicher Gemeinschaft mit dem leiblich verklärten Mittler stehen, auf dessen Zukunft sie im Leben des Leibes sehnsuchtsvoll hinausgeschaut haben. Was nach 1 Pet. 1, 8 die Hoffnung des Apostels war, hat sich auch von ihnen erfüllt. — Bei den VV. finden sich dafür mannigfache, obwohl nicht zusammenstimmende Anklänge im Zusammenhang mit ihrer Lehre vom descensus.

Wie viele ungelöste Fragen bleiben hier noch übrig! Ich erinnere nur an Eine: die Erschütterung, die mit dem Tode Christi die Erde durchdrang, reichte nach Mtth. 27, 52 auch in die Gräber hinein; es war ein Riß, der diese Tiefen öffnete; „und es

stunden auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen"; noch sah man nur die Gräber offen, so verstehe ich den Evangelisten, aber nach seiner Auferstehung kamen sie in die heilige Stadt und erschienen Vielen! Wie verhält es sich mit dieser wunderbaren Thatsache, und welche Konsequenzen darf man aus ihr ziehen? — Mir ist es ein Räthsel; aber doch eine Bestätigung der auch in die Tiefe reichenden Kraft des Todes und der Auferstehung Christi, die jene Erstlinge sich nachgezogen hat, zum Unterpfand für das künftige Geschick derer, die an ihn glauben.

Ob diese Wirkung sich auch auf die Seelen der Heiden erstrecke? — auch darüber sagt die Schrift nichts. Daher beginnt hier das Gebiet der Vermuthungen, worin diejenigen am weitesten gehen, welche wie Güder (a. a. O.) eine von dem descensus Chr. ausgehende, missionsartige Heilsthätigkeit in dieses Stadium verlegen. Vgl. dagegen Christol. II, S. 267.

Eine kirchliche Lehre über den Zustand der Seelen nach dem Tode hat es in der alten Kirche nicht gegeben. Die Ansicht, daß sich mit dem Tode das Geschick des Menschen für immer entscheide, war die herrschende, obwohl nicht die ausschließliche. Die meisten älteren VV. lehren im Zusammenhang mit ihrer Ansicht vom descensus, daß Christus die Gerechten des alten Testamentes aus den Banden des Todes und des Teufels errettet habe, wogegen die Alexandriner die Wirkung, oder doch die Tendenz der Hadesfahrt auf alle diejenigen beziehen, bei welchen der Herr eine Willigkeit für das Heil vorfand. Hinsichtlich der Seelen der Frommen, auch der nach Christo verstorbenen, war die allgemeine Ueberzeugung, daß dieselben zunächst noch im Hades, der aber durch Christi Todessieg für sie in eine selige Wohnstätte (Paradies = Abrahams Schooß), gewandelt worden, verbleiben, um von da der Auferstehung, und mit ihr der vollendeten Seligkeit entgegenzuharren, während die Gottlosen an einem traurigen Ort für das künftige Gericht aufbewahrt werden. Die Vollendung der Seligkeit beschreiben die Meisten [Justin,

Dial. §. 5, Irenäus V, 31, Clemens, Novatian u. A.] als den Uebergang aus diesem „Paradies" in den Himmel, während Tertullian das Paradies als eine höhere Stufe der Seligkeit noch von dem Schooße Abrahams unterscheidet, und es den Märtyrern ausschließlich vorbehält *). Die Aeußerungen der VV. über die Zuständlichkeit und über das Maß der Seligkeit in dem Mittelorte sind schwankend und mannigfach, und dazwischen fällt auch die Hypothese eines Seelenschlafes hinein, die, von mehreren Seiten her aufgestellt, nicht ohne Eingang blieb, obwohl sie im Allgemeinen verworfen wurde. Eine eigenthümliche Modifikation der herrschenden Ansicht war der origenische Gedanke einer fortschreitenden reinigenden Entwicklung der verstorbenen Seelen, deren Resultat die ethische und intellektuelle Vollendung derselben, und deren Ziel der Eingang in das Himmelreich sei **). Eben dieser Gedanke wurde hernach im Abendlande unter Mitwirkung mehrerer Faktoren, besonders auf Augustins Muthmaßungen hin, in die Lehre von dem ignis purgatorius umgebildet; Gregor der Große spricht es als Lehrsatz aus: de quibusdam levibus culpis ante judicium ignis purgatorius credendus est, und läßt bereits Fürbitten und Meßopfer zur Befreiung aus dem Fegfeuer mitwirken, — woran sich dann die bekannte mittelalterliche Theorie anschloß, welche die Concilien zu Lyon 1274 und Florenz 1439 sanktionirten.

Im direkten Gegensatz zu dieser Irrlehre gegenüber entwickelte sich die Eschatologie der Reformatoren. Von der Rechtfertigungslehre aus verwarfen sie und mußten sie nothwendig verwerfen das Purgatorium, sammt der ganzen damit zusammenhängenden Straf- und Satisfaktionstheorie, als eine Be-

---

*) De anima §§. de resurr. 43: Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa: paradiso scilicet non infernis deversurus.

**) Vgl. S. 249 meiner Monographie, und Redepenning Bd. 2, S. 340.

einträchtigung der alleinigen Mittlerschaft Christi und der freien Gnade Gottes in Christo. Für den Gläubigen, der aus Gnaden gerecht gemacht und ein Erbe des ewigen Lebens geworden ist, kann der Tod nur der Uebergang in die selige Gemeinschaft mit Gott sein; und dieß gilt wie von den gläubigen Christen, so auch von den Gerechten des alten Bundes. Dagegen tritt für die Ungläubigen sofort mit dem Tode die Unseligkeit ein. Von da aus fallen dann alle die verschiedenen Zwischenzustände und Aufenthaltsorte (receptacula) der verstorbenen Seelen, welche die VV. und Scholastiker willkürlich ausgedacht haben (limbus patrum, limbus puerorum, purgatorium), hinweg, und es bleiben nur: duo animorum post mortem receptacula, coelum et infernus (Gerh. XVII, 181 ff.). — Für Luther hat das Stadium zwischen Tod und Auferstehung gar keine Bedeutung; es dünkt ihm wie ein Moment, „denn die Todten sind außerhalb aller Zeit, Stunde, Jahr und Stelle; denn was außerhalb dieses leiblichen Lebens ist, das ist außerhalb aller Zeit und Stelle", W. V, 2304. Hinsichtlich der Frommen sagt er zu Genes. 49: „Wie und was es für ein Ort sei, wissen wir nicht; es ist aber gewiß, daß es kein böser Ort ist, und daß die Verstorbenen mit keinerlei Pein gemartert und geplagt werden, sondern ruhen in Gottes Gnaden. Gleichwie sie in diesem Leben auch sanft schlafen und in des Vaters und der lieben Engel Schirm sind, und sich vor keinerlei Gefahr fürchten, wenn sie auch mitten unter den Teufeln stünden; also sind auch nach diesem Leben die Seelen der Gerechten in Gottes Hand. Daran ist kein Zweifel." „Wir fahren dahin, und kommen am jüngsten Tag herwieder, ehe wir's gewahr werden, wissen auch nicht, wie lang wir außen gewesen sind." Aus derselben Anschauung heraus hatte Luther schon im Jahre 1522 an Amsdorf geschrieben: Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire ubi

sunt. In quam sententiam me trahit verbum scripturae: *dormiunt cum patribus suis* etc. (de Wette Th. 2, 122). Doch ist dieß immer noch etwas Anderes als die Lehre vom Seelenschlaf, denn, sagt er zu Genes. 25, differunt somnus sive quies hujus vitae et futurae . . anima non sic dormit, sed vigilat, et patitur visiones, loquelas angelorum et Dei; ideo somnus in futura vita profundior est quam in hac vita, et tamen anima coram Deo vivit, und ebend.: Certi sumus, salvatorem nostrum Christum Jesum sedere ad dexteram Dei Patris et exspectare nos decedentes ex hac vita; quandocunque igitur excedimus e vivis, ad episcopum animarum nostrarum egredimur, qui nos recipit in manus suas. Is noster Abraham est, cujus complexu fruimur. . . In Christo mors non est acerba, sicut impiis est, sed est commutatio hujus miserae et calamitosae vitae in quietam et beatam; ähnlich in der Kirchenpost. Bd. 13, 10. Die Meinung Luthers scheint also die zu sein, daß für die in dem Herrn entschlafene Seele die Seligkeit insofern unmittelbar nach dem Tode eintrete, als es für sie zwischen diesem und der Auferstehung keine Zeit gibt: „Denn hie muß man die Zeit aus dem Sinne thun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stunden sind, sondern Alles ein ewiger Augenblick", a. a. O. 12.

Dagegen unterscheiden uns. DD. unter entschiedener Verwerfung des „Seelenschlafs" (Gerhard XVIII, 9 ff.) allerdings zwischen dem Zustand nach dem Tode und zwischen dem mit der Auferstehung eintretenden, aber sie bringen dabei die Bedeutung der letzteren so wenig in Anschlag, daß für sie kaum mehr ein Fortschritt in der Seligkeit übrig bleibt; denn sagen sie: piorum animae statim post mortem plena et essentiali beatitudine fruuntur (während die Seele der Gottlosen perfectam et consummatam damnationem empfangen), sie erfreuen sich nicht nur des Anschauens Gottes, worinnen das Wesen der Se-

ligkeit besteht, sondern auch des gegenseitigen, seligen Verkehrs; Gerhard, Quenstedt *). Doch hat Hutter comp. L. l. 29. 9. 7 ganz das Richtige: Piorum sive in Christum credentium animae sunt in manu Dei, exspectantes ibi gloriosam corporis resurrectionem et plenam aeternae beatitudinis fruitionem. — Uebrigens behandeln sie dieses ganze Lehrstück im Gegensatz gegen die römische Doktrin von den Heiligen, welche mit Christo allgewaltig und allgegenwärtig die Welt regieren, — und in ziemlich abstrakter Weise, ohne tiefer in die jenseitigen Verhältnisse einzudringen (Gerhard XXVI **): so haben sie der Gegenwart eine erneuerte Durchbildung wie dieses Punktes, so der ganzen Eschatologie vorbehalten, eine Aufgabe, die aber erst in Angriff genommen ist und in deren Lösung die Theologen bis jetzt nach verschiedenen Seiten hin auseinandergehen, indem die einen eine Art Seelenschlaf, Andere einen Reinigungsprozeß annehmen, die einen den Seelen einen Zwischenleib (Nervenleib?), beilegen, andere das Vermögen, sich von Innen heraus zu versichtbaren — alles Vermuthungen, die des sichern Schriftgrundes entbehren.

---

*) In Phil. Nikolai's Freudenspiegel des ewigen Lebens bildet der Abschnitt von der Auferstehung des Fleisches fast nur einen Anhang.

**) Vgl. überhaupt zu diesen kurzen Anführungen die dogmengesch. Werke von Münscher, Neander, Gieseler, Hagenbach. Doch fehlt uns noch eine eingehende Darstellung der Geschichte der Eschatologie. Unter den älteren Werken ist das reichhaltigste E. V. Löscher's „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tod", 1735. Man findet hier reichliche patristische Belege für die obigen Andeutungen. Vgl. übrigens die Literatur bei Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens, 2. Aufl. Bd. 2. S. 427.

§. 88.

Während die Seelen der abgeschiedenen Gläubigen in dem Herrn ruhen und auf die schlüßliche Vollendung warten, setzt sich auf Erden die Entwicklung seines Reiches fort. Sie nimmt den Gang, daß während die Kirche nach Außen hin in immer weiteren Kreisen die Völker der Welt umfaßt und dem Christenthum zuführt, nach Innen hin eine allmählige und immer tiefer gehende Scheidung zwischen den christlichen Elementen und dem was dem Argen angehört sich anbahnt. Diese Scheidung ist selbst eine Wirkung des durch das Wort sich bezeugenden Geistes Christi. Denn kraft des Doppelcharakters, der dem Worte eignet, vermöge dessen es Zeugniß von der Gnade und Gericht über die Sünde zumal ist, geschieht es, daß überall, wo das Wort verkündigt wird, Licht und Finsterniß sich scheidet und ein Gegensatz zwischen solchen entsteht, die innerlich Christo angehören, und zwischen solchen, die sich gegen ihn abschließen und im inneren Widerspruch gegen ihn beharren und verfestigen. In dem Maße, als die Kirche die Welt in sich aufnimmt, bildet sich dieser Gegensatz innerhalb des Gebietes der Kirche selbst aus und wird, anfangs noch relativ und fließend, endlich zur offenen und enschiedenen Feindschaft der Gottlosen gegen die (wahren) Glieder Christi; eine Feindschaft, die sich, nach der Natur des gottfeindlichen Hasses, bis zur Vergewaltigung der letzteren durch die ersteren steigern und zu einer durchgreifenden Sichtung für die ganze Kirche werden wird. Diese Sichtung ist zur innern Reinigung und Vollbereitung der Gemeinde nothwendig; sie ist das letzte große Gericht am Hause Gottes, die Spitze des Kampfes, der durch die ganze Weltzeit hindurchgeht und in ihr seinen Höhepunkt erreicht. Die Rettung aus der schwersten Versuchung und äußersten Bedrängniß, welche damit für die Gemeinde eintritt, erfolgt nicht eher, als bis einerseits die Kirche ihre

irdische Lebensaufgabe erfüllt hat, die neue Menschheit zubereitet ist, und andrerseits die Sünde völlig ausgereift, das Maß der kräftigen Irrthümer voll geworden ist und die antichristliche Macht in einem geschlossenen Weltreich, ja in einer einzelnen menschlichen Persönlichkeit sich concentrirt hat: dann aber erfolgt sie auch unfehlbar durch die Wiedererscheinung des Herrn, welcher jetzt aus seiner Unsichtbarkeit und Ueberweltlichkeit, in der er bisher verharret hat, mit einem Male sichtbar hervortritt. In der Herrlichkeit seiner verklärten Menschheit, von der Majestät seines Vaters umleuchtet, von den Mächten des Himmels und von der oberen Gemeinde der vollendeten Gerechten umgeben, erscheint Er dieser sichtbaren Welt, und diese seine Erscheinung führt die Erlösung seiner streitenden Kirche auf Erden aus dem letzten schweren Kampf, die Auferweckung der Todten, das Gericht über die Welt und die geistleibliche Vollendung der gesammten erlösten Gemeinde herbei. Denn das ist der Zweck seiner Parusie; sie ist der große Moment, auf den es mit der ganzen Geschichte der Kirche seit der Auffahrt des Herrn und mit dem ganzen Gang der Weltgeschichte abgesehen war.

Die Thatsache, um die es sich in uns. §. handelt, ist die Parusie des Herrn. Sie ist ein wesentlicher Moment des christlichen Gemeinglaubens, Symb. apost.: inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Den Moment ihres Eintritts nennt die Schrift den Tag des Herrn.

Einen Tag Jehovas, an welchem Er sein Volk erlösen und die gottfeindliche Völkerwelt richten wird, verkündigt das ganze alte Test. v. Deut. 32 an bis herunter auf die letzten Propheten. Was das alte Test. von diesem Tage Jehovas sagt, hat seine nächste Erfüllung in der Erscheinung Christi gefunden. Durch ihn ist das verheißene Heil verwirklicht, die Erlösung vollbracht,

in seine Hand das Gericht gegeben Joh. 5, 27. Mit ihm ist das Ende vorhanden Hebr. 9, 26 *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. — Allein was die alttestamentl. Prophetie wie ein großes Gesammtbild schaute, das legt sich nun in der Erfüllung in einzelne Momente auseinander. Christus ist nach vollbrachter Welterlösung zu Gott hingegangen und wird zur Vollendung seiner Gemeinde und zum Endgericht über die Welt wiederkommen. So tritt das, was die alttestl. Prophetie so oft in Eins geschaut hat, auseinander. Das Ende rückt sich nun in die Ferne hinaus. Es hat zwar begonnen mit dem Moment, da er zum Vater hinging um wiederzukommen, 1 Kor. 10, 11. 1 Pet. 4, 7, aber es hat nur erst begonnen, und so steht noch ein letzter Tag bevor, Joh. 6, 40 *ἐσχάτη ἡμέρα*. Dieß ist der Tag seiner Parusie, der Tag des Menschensohnes.

Ueber diese seine Parusie gibt die neutestl. Schrift vollkommen klare, für Alles folgende maßgebende Bestimmungen. Die Hauptstellen sind: Mtth. 16, 27. Luc. 17, 24 ff. Mtth. 24 u. 25, vgl. Luc. c. 21. Apg. 1, 11. 17, 30 ff. 1 Thess. 4, 13 ff. 2 Thess. 1, 6—10. 2 Thess. 2, 1—12. 1 Kor. 15, 20—28 *). Aus ihnen erhellt vor Allem, daß die Parusie die sichtbare und herrliche Wiedererscheinung des verherrlichten Menschensohnes ist, das Hervortreten aus seiner gegenwärtigen Unsichtbar-

*) Was die Weissagung des Herrn Mtth. 24 vgl. Luc. 21 betrifft, so halte ich die Deutung für entschieden irrig, welche zwischen dem, was sich darin auf das Gericht über Jerusalem und dem was sich auf das Ende bezieht, scheiden will. Beides fließt durcheinander; das Erstere ist der vorbildliche Vordergrund, das Letztere der Hintergrund, der den eigentlichen Gegenstand der ganzen Weissagung bildet. An dem Vorbild des Ausgangs, den es mit Jerusalem nehmen wird, schaut und zeigt der Herr das schlüßliche Ende, dergestalt, daß die Züge dessen, was am Ende geschieht, über die Beziehung auf das Geschick der Stadt übergreifen und durch sie an jedem Punkte hindurchleuchten.

keit und Ueberweltlichkeit in die Sichtbarkeit und Innenweltlichkeit, Mtth. 16, 27: „Er wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln", Mtth. 24, 30: „Alle Geschlechter auf Erden werden sehen kommen des Menschensohn in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit" vgl. Luc. 21, 27. insb. Mtth. 25, 31: „Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit und werden vor ihm alle Völker versammelt werden", und Apg. 1, 11, das Wort der Engel bei seiner Auffahrt: „Dieser Jesus, welcher vor euch ist aufgenommen gen Himmel, wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren", 2 Thess. 1, 7. 8. Daher auch der Ausdruck: *ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας* 2 Thess. 2, 8, *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* 1 Tim. 6, 14, *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Tit. 2, 13, *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* 1 Kor. 1, 7. 2 Tess. 2, 8. 2 Tim. 4, 1, auch *φανέρωσις* Kol. 3, 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ*; endlich Apoc. 1, 7: Siehe er kommt in den Wolken, *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς* u. s. w. — lauter St., die das Sichtbarwerden in Herrlichkeit bezeugen. Dieser Akt ist ein einmaliger, — von einer zweimaligen Parusie in dem bez. Sinne weiß die Schrift nicht nur nichts, sie widerspräche geradezu dem Wesen und der Bedeutung desselben, denn er ist das Gegenbild der Erscheinung des Herrn im Fleisch und hat den Zweck die gegenwärtige Weltzeit abzuschließen, Mtth. 13, 40. 49. Es ist also ein einmaliger und zwar in einem bestimmten Zeitmoment eintretender, plötzlich eintretender und in sich geschlossener Akt, nicht ein successiver Prozeß. Wie unberechenbar und unvorhergesehen er wiederkommen werde, sagt der Herr selbst Mc. 13, 32. Mtth. 24, 36 ff., „wie ein Dieb in der Nacht wird er kommen, zu einer Stunde, da es Niemand meinet" v. 44. 50. „Wenn sie werden sagen, es ist Friede, es hat keine Gefahr, wird sie (seine Feinde) das Verder-

ben schnell überfallen, gleichwie die Geburtswehen ein schwangeres Weib" (vgl. den ganzen Abschnitt Mtth. 24, 37 — 25, 1—13. 1 Theſſ. 5, 1—3); den Seinigen und der Welt unerwartet, blitzartig, in einem Momente, Allen erkennbar wird er erscheinen, wie insbesondere aus Mtth. 24, 27. 30. Luc. 17, 24: *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ, ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ*, erhellt. Man kann vielleicht von einer Geschichte des Tages des Herrn, aber nicht von einer Geschichte seiner Zukunft, in dem bezeichneten Sinne, reden*). Die innere Möglichkeit eines solchen Aktes werden wir uns daraus erklären dürfen, daß dem verherrlichten Menschensohne die Macht einwohnt, sich an jedem Ort des Raumes eine Gegenwart zu geben quando et quomodo voluerit; den Hergang selbst haben wir als einen wunderbaren mithin unerklärlichen denken.

Eben so klar sind die Aussprüche der Schrift über Bedeutung und Zweck dieser seiner sichtbaren Zukunft; es ist die Errettung der Seinigen aus der äußersten Bedrängniß, in der sie zu seiner Zeit stehen werden, Luc. 21, 27. 28: „Wenn aber solches anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet euere Häupter auf, darum, daß sich euere Erlösung nahet"; die Sammlung seiner Auserwählten aus der ganzen Welt Mtth. 24, 31**), die Auferweckung der Todten 1 Theſſ. 4, 16; das Gericht über Lebende und Todte: Mtth. 13, 29. 30. 49. 2 Theſſ. 1, 6; die Vergeltung Mtth. 24, 27. 2 Tim. 4, 1: *ἐνώπιον . . Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*.

---

*) Allerdings scheint der Ausdruck zuweilen auch im weiteren Sinne gebraucht zu sein, namentlich bei Johannes; aber dann zeigt doch der Zusammenhang, wie das „Kommen" gemeint ist. In den angeführten Stelle ist der Sinn zweifellos.

**) Worin ihre Verwandlung miteinbegriffen ist.

Hiermit sind auch schon die Hauptsätze uns. §. als schriftgemäß erwiesen, und eben damit die Hauptpunkte bezeugt, über welche volle Gewißheit zu haben, der Gemeinde der Gläubigen noth thut: Die Thatsachen der sichtbaren Wiederkunft Christi und der Zweck derselben; mehr bedarf sie für ihren Glauben nicht. Die äußere Geschichtlichkeit dieser Vorgänge, die vorangehenden Ereignisse, die Frage, ob die bezeichneten Akte in Einen Zeitmoment zusammenfallen, oder vielleicht doch in einer gewissen Succession erfolgen — das wird in dem Maße für wichtig und ihr klar werden, als sich die letzte Zeit naht: Die Kirche aller Zeiten hat an den bisher bezeugten Thatsachen für ihr Heilsbedürfniß genug; unsere älteren DD. haben sich auch auf die nähere Constatirung und Erläuterung derselben beschränkt. In sofern könnten auch wir hiemit unsere Aufgabe für erledigt erachten.

Indessen enthält die Schrift wenigstens Fragmente zu einer Geschichte der Eschatologie, und da diese gerade in der Gegenwart Gegenstand erneuter theologischer Untersuchungen geworden ist, so haben wir wenigstens in der Kürze darauf einzugehen, so jedoch daß wir uns dabei lediglich auf das Neue Test., und zwar abgesehen von der Apokalypse beziehen *).

---

*) Von der prophetischen Weissagung nehme ich Umgang, weil mit einer oberflächlichen Berücksichtigung derselben nichts gedient ist, ein gründliches Eingehen aber über die Grenzen unserer Aufgabe hinausführen würde. Auch ist die alttestl. Exegese selbst noch nicht einig über die Prinzipien der Auslegung, und namentlich über die beiden Vorfragen: 1) Ob und wiefern was das A. Test. zunächst von Israel und dessen Zukunft weissagt, auf die Kirche Jesu Christi Anwendung finde; 2) ob und wieweit die einzelnen hiehergehörigen alttestl. Weissagungen einen symbolischen Charakter an sich tragen und deshalb in's Geistliche zu übersetzen seien, oder nicht? Die Beantwortung beider Fragen hätte dann zugleich die moderne Ansicht: Daß durch Israels Unglaube die ganze Heilsgeschichte einen andern Gang (eine Umbiegung), als in der

Die neutestl. Schrift nennt uns drei Ereignisse, welche der sichtbaren Wiederkunft des Herrn vorangehen:

1) Die Verkündigung des Evangeliums durch die ganze Welt Mtth. 24, 14: „Und es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt, zu einem Zeugniß über alle Völker; und dann wird das Ende kommen." Ob sie es Alle auch annehmen, wird hier nicht gesagt, aber aus Röm. 11, 25 läßt sich schließen, daß die Völkerwelt im großen Ganzen (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*) auch wirklich in den Bereich des Christenthums eingehen wird, wobei man jedoch nicht

---

ursprünglichen Intention Gottes gelegen, genommen habe, — zu bekämpfen und zu berichtigen. Und dazu ist hier nicht der Ort. — Was aber die neutestl. Apokalypse betrifft, deren Auslegung erst die neuere Zeit in Angriff genommen hat, so hat sich darüber noch kein solcher Consensus herausgebildet, daß sich die Dogmatik darauf berufen könnte. Was mir das sichere Verständniß dieses dunkeln Buchs erschwert, ist außer der Schwierigkeit die Organisation des Ganzen zu erkennen, und die Gesichte in Gedanken und Thatsachen zu übersetzen, der Umstand, daß ich weder der sogenannten kirchengeschichtlichen, noch der rein eschatologischen Auffassung mich ausschließlich anschließen kann; denn es scheint mir, als ob, wie in der Weissagung des Herrn Mtth. 24 und Luc. 21 das Gericht über Jerusalem, so hier gewisse aus der Geschichte der Kirche (Rom und das Papstthum) den Vordergrund bilden für die dahinter liegenden Vorgänge der Endzeit. Das erkennt auch Auberlen (Daniel und die Offenb. S. 414 ff.) und Christiani an, wenn er sagt, „daß die Weissagung der Apocalypse für die ganze Kirchenzeit Bedeutung habe"; ohne jedoch näher darauf einzugehen. Aber auch abgesehen davon und von den Differenzen der Auslegung, wird es das Richtige sein, erst aus dem Complex der übrigen neutestl. Schriften die Eschatologie zu erbauen, weil doch die Apocal. nach der Analogie derselben erklärt werden muß.

nothwendig weder an alle Einzelnen, noch an wirkliche Herzensbekehrung Aller zu denken braucht;

2) die Einpflanzung des Restes Israel's in den Lebensbaum des Reiches Gottes, aus dem die Mehrzahl der Glieder dieses Volks um ihres Unglaubens willen ausgebrochen ist. Es wird seiner ursprünglichen Bestimmung zum Volke Gottes nicht verloren gehen v. 13. 14, es wird den Herrn, den es verworfen hat, bußfertig als seinen Herrn erkennen (Mtth. 23, 29) und so „ganz Israel errettet werden", Röm. 11, 28 *). Und wie aus dem Ausfall Israels den Heiden das Heil erwuchs (Mtth. 8, 11. 12. 21, 43), so wird dessen Wiedereinpflanzung in den Organismus des Reichs zur Folge haben: ζωὴ ἐκ νεκρῶν v. 15, worunter viele ältere und neuere Exegeten die leibliche Auferstehung verstehen, andere „die extensive Ausbreitung des Reiches Gottes und zugleich eine subjective Neubelebung der dann wieder erstorbenen Christenheit" (Philippi, Ehrenfeuchter a. a. O. 302), was auch mir das Wahrscheinlichere dünkt. Mehr aber als dieß sagt das neue Test. nicht; nichts über die Art dieser Wiederbringung, nichts über die Stellung, die es dann zu der Kirche des Herrn einnehmen, oder über eine Herrschaft, die es ausüben wird **).

*) Vgl. Philippi 479 ff. wo der apostolische Gedanke in seinem Zusammenhang klar entwickelt ist, Meyer, Hofmann II, 275 ff.

**) Bekanntlich gehen darüber die Ansichten weit auseinander, indem die einen das bekehrte Israel und die übrige Christenheit zusammen als die Eine Kirche der Endzeit denken und, ersteres alsdann nicht mehr als geschlossene Volksgemeinschaft, sondern nur als den geistlichen Mittelpunkt oder als geistliches Ferment innerhalb der letztern (z. B. Ehrenfeuchter a. a. O.); während die andern das bekehrte Israel als Volksgemeinde Gottes, ja gerade als solche wiederhergestellt werden lassen, und ihm eine bevorzugte Stellung zuerkennen. In letzterem Fall pflegt man dann eine Sammlung des Volks im heiligen Lande, ein Restitution der

Das Dritte ist der große Abfall, in dem das Antichristenthum völlig ausreifen, in zwiefacher Form, als politische Weltmacht und als geistiges Lügenreich zumal, sich gestalten, und in Einer menschlichen Persönlichkeit, dem ἄνομος des Thessalonicherbriefs sich concentriren wird. Von daher wird der Gemeinde des Herrn jene Versuchung und jene Trübsal erwachsen, von der es heißt, daß ihres gleichen nicht gewesen ist, seit dem Anfang der Welt; vgl. Mtth. 24, 8—13. 21. 22., die Andeutungen der Pastoralbriefe 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—5. 1 Pet. 3, insb. 2 Thess. 2, 4 ff.

Dann, nicht eher — aber auch nicht später, in dem Moment, wo die Bedrängniß der Gemeinde den Höhepunkt erreicht hat, und die Welt völlig sicher und siegesgewiß geworden ist, dann erfolgt sofort die sichtbare Wiederkunft des Herrn, vgl. Mtth. 24, 23. Luc. 21, 27. 28. 2 Thess. 1, 7. 5, 8.

Die nächste Machtwirkung dieser seiner Wiederkunft ist die Einerntung und Verwandlung der noch im Leben stehenden und die Auferstehung der in dem Herrn entschlafenen Gerechten, vgl. Mtth. 24, 31. 1 Kor. 15, 23 insb. v. 55 — 31 u. 1 Thess. 4, 14, 17, woraus man ganz klar ersieht, wie unmittelbar an die Wiedererscheinung des Herrn die Todtenerweckung sich anschließt. — Derselbe Akt der Erlösung und Vollendung seiner Gemeinde erscheint aber zugleich als das Gericht über ihre und des Herrn Feinde. Beides ist Mtth. 24 und Luc.

---

alten Reichsherrlichkeit, eine Wiederherstellung des Tempels, ja sogar des mosaischen Cultus und des mosaischen Gesetzes anzunehmen — eine Auffassung der alttestl. Weissagungen, die sich weder mit dem symbolischen Charakter der Prophetie, noch mit der evangelischen Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch Christum nicht verträgt. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gehören nur der Zeit der Vorbereitung an, Röm. 10, 4. Galat. 4, 31. Kol. 2, 16. 17.

21 eng in einander verflochten; nach den Gleichnissen Mtth. 13, 25—30. 49 tritt mit Christi Wiederkunft die Scheidung zwischen den Kindern des Reiches und der Bosheit ein; eben seine Wiederkunft ist es, die dieselbe herbeiführt 2 Thess. 1, 6—10: die Verherrlichung an den Seinigen und das Gericht über die Ungläubigen sind die beiden Seiten seiner Offenbarung in Herrlichkeit; der Tag seiner Zukunft der Tag der Vergeltung Mtth. 16, 27, der große Tag des Gerichts Apg. 17, 31, welchem Alle, auch die Gerechtfertigten, unterstellt werden 2 Kor. 5, 10. So nach der Darstellung des neuen Tests. — Hiernach scheint auch die Auferstehung zum Gericht, d. h. die Auferstehung der Gottlosen in diesen Einen großen Schlußakt zu fallen, mithin mit der der Gerechten zusammenzufallen. So wird man unter Berufung auf Joh. 5, 29 schließen dürfen; damit wäre dann die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* eingetreten.

Doch wir wollen diesen letzten Punkt noch nicht als Endresultat ansehen, um uns Raum für die Erwägung der sogenannten „ersten Auferstehung" und des sogen. Millennium's zu lassen.

Die neutestl. Schriftstelle dafür ist Apoc. 20, 1—8. Nach ihr tritt, der jetzt gewöhnlich gewordenen Auslegung zufolge, nachdem das göttliche Gericht über das antichristliche Reich ergangen, das Thier (der *ἄνομος* des Thessalonicherbriefs) mit seinem Anhang in den Abyssus geworfen und der Satan gebunden ist, eine erste Auferstehung und mit ihr ein tausendjähriges Reich ein, nach dessen Verlauf dem Satan noch einmal Raum und Macht gegeben wird, Völkermassen (Gog und Magog) gegen die geliebte Stadt aufzuregen u. s. w., bis das Feuer vom Himmel die Anstürmenden verzehrt. Dann wird der Teufel in den Feuersee geworfen, in dem sich das Thier bereits befindet; es folgt eine allgemeine Auferstehung Aller Verstorbenen, das Endgericht, und die neue Welt v. 7—15, 21, 1—5. Dieß der wesentliche Inhalt der Stelle, die vom Chiliasmus handelt.

Und zwar ist sie die einzige. Denn abgesehen von ihr, weiß ich keine neutestl. Aussage, die eine Nöthigung enthielte, in die Reihe der eschatologischen Vorgänge noch ein solches Stadium einzuschieben; nicht das Gleichniß von den Jungfrauen Mtth. 25, 1—13, welches nur eine besondere Seite innerhalb der Einen großen Mahnung zur Wachsamkeit hervorhebt; selbst nicht 1 Kor. 15, 21—28, worin man neuerdings eine eigentliche Beweisstelle finden will. Sehe ich recht, so redet hier der Apostel seinem Zweck gemäß nur von der Auferstehung derer, die Christi sind, also von der *ἀνάστασις ζωῆς*, weshalb aus der Nichterwähnung der Auferstehung der Gottlosen noch nicht gefolgert werden kann, daß sie der Apostel zeitlich von jener trenne. Die Auferstehung zum Leben betrachtet er nun als Ein großes Faktum, das aber in zwei Akten sich vollziehe: der erste ist die Auferstehung des Hauptes, der andere die der Glieder (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*). In dem ersteren ist der zweite prinzipiell schon mitgesetzt, zeitlich folgt er nach. Dieser zweite Akt wird eintreten, wenn Christus kommen wird; dann ist das Ende vorhanden. Das Ende besteht in der Uebergabe des Reiches an den Vater v. 24. Dieser große Schlußakt, so verstehe ich den Zusammenhang, kann nicht eher eintreten, als bis alle gottfeindlichen Gewalten, auch der letzte Feind, der Tod, aufgehoben sind. Die Todtenerweckung in der Einheit mit der Verwandlung der Lebenden ist aber eben die Ueberwindung, die Vernichtung dieses letzten Feindes, wie aus v. 52—55 erhellt *); ist

---

*) Sagt doch die Zeitschrift für Prot. u. Kirche, welche Jahrg. 1861, Heft 5 den Chiliasmus aus unserer Stelle zu erweisen sucht, an einem andern Orte (1859. Hft. 3. S. 147) ganz richtig von derselben Stelle: „Mit der Auferstehung der Gläubigen verbindet der Apostel v. 53 die Erfüllung jenes Wortes, „daß der Tod verschlungen wird", welche er hier, wie 2 Kor. 5, 4 darin erkennt, daß unser Vergängliches Unvergänglichkeit und unser Sterbliches Unsterblichkeit anzieht, m. a. W., daß wir lebend ver-

sie also vorhanden, dann hindert nichts mehr den Eintritt des Endes. So gefaßt enthält unsere Stelle *) keine Nöthigung zur Annahme einer zwiefachen Auferstehung, sie sagt nicht aus, daß „nach der Erscheinung des Herrn noch eine Zeit folgt, in welcher außergöttliche Gewalt und Tod noch in der Welt fortwähren und von Ihm (später) außer Wirkung gesetzt werden wird", sie sagt auch nichts „von einem Herrschen der Heiligen mit Christo, welche in diese Zwischenzeit fallen soll"; denn eine solche Zwischenzeit lehrt eben die Stelle überhaupt nicht **), wenigstens nicht so, daß man es darin finden würde, wofern man nicht den Gedanken schon anderswoher mitbrächte. — Man bedenke ferner, daß die sämmtlichen Pastoralbriefe, — und das will etwas heißen — kein Wort vom Chiliasmus wissen, sondern da, wo sie der Zukunft Christi gedenken, als den Zweck derselben das Gericht über Todte und Lebende bezeichnen 2 Tim. 4, 1; man erwäge, daß die Apostel nirgends, weder zum Trost noch zur Mahnung, die Gemeinden an das Millennium erinnern, sondern dieselben warten heißen auf den Tag des Herrn, als auf den Moment, mit welchem die Wandlung der alten Welt in eine neue eintritt, 2 Pet. 3, 11—33 ***). Nimmt man die Schwierigkeiten

wandelt werden." Mit der Erfüllung jenes Wortes ist aber das Ende, der Moment, da Christus das Reich übergeben wird, vorhanden, laut v. 25. 26. 27. 28.

*) Auch Burger a. a. O. faßt sie so.

**) Dagegen: Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 600 ff. und die Zeitschrift für Prot. u. Kirche 1861, a. a. O. S. 338, in dem Aufsatz „Paulus der Chiliast", welcher die obigen Anführungen entnommen sind.

***) Die Schriftstellen, welche Auberlen anführt: Mtth. 5, 5. Apg. 20, 32. Röm. 8, 17. 1 Kor. 6, 9. 10. Galat. 5, 21. Kol. 3, 24. Jak. 2, 5, beziehen sich sämmtlich nicht auf die Mitte, sondern auf das Ende; wenigstens liegt keine Nöthigung vor, sie darauf zu beziehen. — Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1861: Der Chiliasmus und die

hinzu, von denen die Sache selbst gedrückt wird, so wird man uns Recht geben müssen, wenn wir sagen, daß um jener einen Stelle willen, in deren Auslegung ohnehin selbst gläubige Schriftforscher so weit auseinandergehen, der Chiliasmus als ein dogmatischer Lehrsatz nicht aufgestellt werden dürfe. Wir haben Oben, als wir die christliche Glaubenshoffnung entwickelten, keinen Ort für ihn gefunden; er ist niemals, selbst in den Zeiten, in denen er herrschende Ansicht war, Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses gewesen; die Augustana hat ihn Art. XVII in seiner rohesten Gestalt verworfen, er hat, wenigstens in der einen seiner gegenwärtigen Formen, keine praktische Bedeutung für die Gemeinde, er hat nur die Bedeutung eines theologischen Problems *).

Als solches lasse ich den Chiliasmus stehen, denn so wenig ich ihn zu einem Moment meines Glaubens machen kann, so wage ich doch nicht, ihn entschieden in Abrede zu stellen; dazu fehlt mir zu viel am eingehenden Verständniß der Apokalypse. Die ältere, von Augustin eingeführte Deutung unserer Stelle, welche das Millennium in die Vergangenheit verlegt, vermag ich mir nämlich weder im Sinne unserer älteren DD., die den Anfang in die Zeit Constantin's setzen, noch im Sinne

---

Kanzel: „Wir sind der Meinung, daß abgesehen von der Apocalypse wohl Niemand aus dem neuen Testamente den Chiliasmus mit schlagenden Gründen wird nachweisen können."

*) Das Urtheil uns. a. DD. ist: Cum adventus Christi secundus, resurrectio universalis, extremum judicium et consummatio saeculi immediate cohaereant, unumque alterum sine temporis intervallo excipiat, ex eo patet: nullum terrenum regnum et vitam omnibus spiritualibus et corporalibus deliciis affluentem ante consummatum judicium esse exspectandum. Quenstedt. Vgl. Melanchth. Loci, de regno Christi, J. Gerhard XX, 110 ff.

Hengstenbergs, der ihn auf das Jahr 800 datirt, anzueignen, d. h. ich wünschte, es zu können, weil mir diese Deutung über eine ganze Reihe von Schwierigkeiten hinüberhülfe, die mir außerdem für jetzt unlösbar bleiben. Ich möchte am liebsten in dem fraglichen Abschnitt einen Zug des großen Bildes erblicken dürfen, welches die Apokal. von verschiedenen Seiten darstellt, nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern in parallel laufenden Ausschnitten, deren jedesmaligen Schluß das Ende bildet *). Daß hier der „Satan als gebunden" erscheint, würde mich an sich daran nicht irre machen; ich würde es mit dem *κατέχων* des 2 Thessalonicherbriefs combiniren und es mir durch die wohlberechtigte Erwägung erklären, daß doch ein großer Unterschied Statt finden müsse zwischen der Zeit, in welcher das Christenthum mitten in der Welt der Völker, in die es eingegangen, herrschendes Prinzip ist, wenn auch innerhalb dieses Gebietes mannigfach gehemmt und bedrängt, und zwischen einer Zeit, wo alle äußern schützenden Schranken gefallen sind und Satans Macht, völlig losgebunden, in der Völkerwelt zur Weltherrschaft gelangt ist; v. 7—10 würde ich etwa mit c. 11, 15 und 17, 14 combiniren. — Was mich aber hindert dieser Deutung zuzustimmen, ist theils der Umstand, daß sie hiernach c. 20, 4 von den Märtyrern nichts aussagen würde, als den Eingang in das selige Leben nach dem Tode, während doch etwas ganz Sonderliches gemeint zu sein scheint, v. 5; theils die unverkennbare Rückbeziehung auf c. 13. In cap. 13 aber kann ich weder das Bild der alten Christenverfolgungen, noch das Bild eines durch die ganze Zeit der Kirche hindurchgehenden Zustandes erblicken, sondern ich sehe darin die bildliche Beschreibung desselben Vorgangs, welcher 2 Thess. 2 (Daniel 7) geweissagt wird: die volle Enthüllung und Entfaltung des Antichristenthums; ein Vorgang, der der Endzeit angehört. Deshalb kann ich auch

---

*) Denn offenbar hat die Darstellung das Ende im Auge c. 8, 1. c. 11, 15. c. 14, 20. c. 16, 17; ob auch c. 19, 11—21?

den Inhalt von c. 20, 4—6 nicht weiter rückwärts verlegen, ich muß ihn in die Endzeit setzen, obwohl schon unmittelbar vorher c. 19, 11. 12 der Eintritt des Endes beschrieben zu sein scheint; wenigstens bietet sich mir keine Handhabe dar, unsern Abschnitt einem der früheren als gleichzeitig an die Seite zu stellen *). Er wird also eine noch zu erfüllende Weissagung auf die Zukunft enthalten. — Diese Auffassung ist wie die neueste so auch die älteste; denn sie findet sich schon bei Papias, Justin, Irenäus, Tertullian, den Montanisten; sie ist überhaupt bis auf Origenes die herrschende geblieben **) und gewinnt in der neueren Theologie immer zahlreichere Vertreter. Dieselben gehen jedoch in ihren Auffassungen selbst wieder so wei tauseinander, daß man nach der Klassificirung Christianis zum mindestens drei Formen des Chiliasmus unterscheiden kann — und jede derselben bietet mir, wie schon bemerkt, Schwierigkeiten dar, die ich mit der analogia fidei kaum in Einklang zu bringen weiß. Statt auf das Einzelne einzugehen, wozu ohnehin hier der Raum

*) Auch Köhler: Die Schriftwidrigkeit des Chiliasmus (Rudelb. Zeitschrift 1861, Heft 3, kann nicht umhin, unsere Stelle in die Zukunft zu verlegen; er setzt das Millen. zwischen den abendländischen und den morgenländischen (?) Antichrist.

**) Mit Verweisung auf die bekannten Schriften von Bengel, — Hofmann (Schriftbew.), Karsten (Die letzten Dinge), Luthardt (Inhalt des prophetischen Wortes), Auberlen (Daniel und die Offenbarung S. 395 ff. wo die verschiedenen Auffassungen), Lessing (Die Hoffnung des Christen), Delitzsch (zum hohen Lied), Riemann (vom tausendjährigen Reich), insb. Christiani (in der sehr lichtvollen übersichtlichen „Darstellung des Inhalts der Apocal."), auch Weitbrecht (christliche Glaubensl. Bd. 3 nach völlig buchstäblicher Auffassung), am seltsamsten Klöter und Flörke (die Lehre vom tausendjährigen Reich).

Dagegen: Althaus, Dietrich (Wider den Chiliasmus) und Köhler, Rudelb. Zeitschrift J. 1861.

nicht ist, begnüge ich mich daher, diese Schwierigkeiten anzudeuten, um meine unsichere Stellung zu diesem Problem zu rechtfertigen.

Die Hauptdifferenz zwischen den modernen Auffassungen liegt jedenfalls in der Frage: ob das Millennium vor oder nach der sichtbaren Wiederkunft des Herrn zu setzen sei? Je nachdem diese Frage beantwortet wird, gestaltet sich auch das Bild des tausendjährigen Reiches verschieden, um so mehr als Apoc. 20 fast gar nichts näheres darüber darbietet.

An sich betrachtet, spricht unsere Stelle für die erstere Frage. Denn als Theilhaber der ersten Auferstehung werden genannt die Märtyrer und die in der großen Trübsal Verstorbenen; „sie werden lebendig und regieren mit Christo tausend Jahre, während die übrigen Todten vor der Hand nicht lebendig wurden", v. 9. Die unverkennbare Rückbeziehung auf c. 13 und c. 6, 9 bestätigt diese Beschränkung; sie gibt wenigstens keinen Anlaß, eine Auferstehung Aller Gläubigen hier zu sehen. Dabei bleibt es unentschieden, ob die Auferweckten sich bei Christo im Himmel befinden und etwa von da aus hin und wieder in die sichtbare Welt hereintreten und hereinwirken, — analog dem Verkehr des Herrn mit seinen Jüngern in den vierzig Tagen; oder ob sie auf der Erde weilen *); es bleibt unentschieden, wer die Regierten sind: ob die bekehrte Volksgemeinde Israels (Auberlen u. A.), oder die aus Israel und den Heidenchristen bestehende Kirche der Letztzeit, ungewiß, welches das Verhältniß dieser Kirche zu der Völkerwelt ist — denn über das Alles sagt der Text nichts Näheres, daher hier ein weiter Spielraum für Vermuthungen.

---

*) Erstere Ansicht hat die überwiegende Mehrzahl für sich: auch Auberlen, obwohl der folgd. Kategorie angehörig, hat sie: „Christus geht, nachdem er seine Gemeinde zu sich gesammelt, seine Braut heimgeholt hat mit ihr in den Himmel zurück. Die noch unverklärte Erde kann ja nicht der Ort der verklärten Gemeinde sein, aber vom Himmel herab regieren nun die Heiligen die Erde."

Aber so viel ist klar, daß nach dieser Auffassung die hier sog. erste Auferstehung noch wohl zu unterscheiden ist von dem, was sonst die Schrift „die Auferstehung der Gerechten" nennt; denn jene beschränkt sich auf die verhältnißmäßig doch kleine Zahl der Märtyrer, „sie ist eine partikuläre, beschränkte" (Christiani). Verhält sich's so, dann muß das Millennium nothwendig vor die sichtbare Wiederkunft des Herrn gesetzt werden, weil deren nächste, unmittelbare Wirkung, nach der einstimmigen Schriftlehre, die Auferweckung Aller in ihm entschlafenen Gerechten ist (1 Kor. 15. 1 Thess. 4). Von da aus wird dann weiter zu folgern sein, daß das Millennium noch dem Diesseits angehört, daß das Regiment der Auferstandenen ein unsichtbares, himmlisches, die Gemeinde des Herrn auf Erden noch nicht verklärt, Sünde und Tod auch in ihren Gliedern noch nicht aufgehoben (obwohl der Satan gebunden), die Natur noch nicht verwandelt, oder doch, wie man sich's auch denkt, nur erst gleichsam vorbereitend angeweht sei von dem Duft der künftigen Herrlichkeit*). Den Erfolg jener Herrschaft aber denkt man sich als den vollständigen Sieg des Christenthums über die Welt, dergestalt, daß nun alle Völker der Welt, alle irdisch-menschlichen Ordnungen, Verhältnisse, Dinge u. s. w. in den Dienst des Christenthums genommen werden. So erscheint das tausendjährige Reich als die rechte Missionszeit und Blüthenzeit der Kirche, als die Zeit ihrer diesseitigen Herrlichkeit, an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit. So im Wesentlichen Bengel, Kurtz, Delitzsch, Martensen, Christiani u. A. unter mannigfachen Verschiedenheiten in der Ausmalung des Einzelnen. Für diese Auffassung macht man geltend, daß sie der ganzen Geschichte der

*) Doch finde ich auch dafür keinen zwingenden Grund. Die prophetischen Weissagungen auf eine Naturverklärung (Jes. c. 36. c. 11, 6—9. 65, 17—22 beziehe ich mit Röm. 8, 19 auf die neue Welt am Ende, Apoc. 21.

Kirche ihr diesseitiges Ziel zeige, daß sie die Frage, wohin die Erfüllung von Stellen wie Mtth. 19, 28. 29. Ephes. 4, 13 und 2 Tim. 2, 12 zu setzen sei, beantworte, daß sie ihr Vorbild an dem Schöpfungssabbath habe. Diese Ansicht scheint mir der fraglichen Stelle und in sofern auch der analogia fidei am meisten zu entsprechen, als sie die einmalige Zukunft Christi mit der Auferstehung zum Leben und zum Gericht dem Ende vorbehalten sein läßt. Doch habe ich gegen sie das Bedenken, daß es nach der durchgängigen Anschauung der Schrift erst die Wiederkunft Christi ist, die seiner streitenden Kirche auf Erden die Erlösung bringt; eine Kirchenzeit des Friedens und des äußern Sieges über die Welt, die voran ginge, läßt sich mit den oben angef. Stellen nicht wohl in Einklang bringen. Um über diese Schwierigkeiten nur einigermaßen hinwegzukommen, müßte ich die vorbildlichen Züge der äußerlichen Herrlichkeit für dieses Stadium noch mehr beschränken und insbesondere den allgemeinen Zustand der Christenheit auf Erden noch anders denken, wozu auch unsere Stelle Raum läßt, — da sie nichts weiter aussagt, als daß der Satan gebunden worden sei, so daß er die ἐϑνη nicht mehr zum Angriff wider die heilige Stadt (die Gemeinde Gottes) verführen durfte, v. 3. 8. Jedenfalls aber hat das Millennium, so gefaßt, keine praktische Bedeutung für die Gläubigen aller Zeiten; denn sie nehmen ja nicht alle daran Theil, sondern eben nur die der Letztzeit angehörigen *).

Alle diese Schwierigkeiten scheint die andere Auffassung zu überwinden, welche das Millennium nach der sichtbaren Wiederkunft des Herrn setzt. Dann beginnt es mit der Verwandlung der lebenden und der Auferweckung aller zuvor verstorbenen

*) Andere setzen die Bedeutung des Mill. ausschließlich in die Restitution Israels, wozu jedoch Apoc. 20 keine Nöthigung enthält.

Gläubigen, mit der Herstellung einer verklärten Gemeinde; diese völlig verklärte Gemeinde (als deren Mittelpunkt Israel zu denken sein wird) existirt nicht im Jenseits, sondern im Diesseits und hat zum Schauplatz ihrer Existenz eine verklärte Stätte; Christus selbst, der Verklärte, lebt in sichtbarer Glorie in ihrer Mitte: so fehlt hier fast wenig mehr zu dem, was wir sonst unter dem geistleiblich vollendeten Reich der Herrlichkeit denken, sogar das Gesicht von dem neuen Jerusalem Apoc. 21. — 22, 1—6 gehört noch hieher; nur die Welt außer dem Bereich dieser Gottesgemeinde ist noch nicht verklärt, die außergemeindliche Menschheit noch nicht der Sündigkeit und dem Tode entnommen, wohl aber den Einflüssen jener Gottesgemeinde unterstellt; das Resultat also auch hier: die Anerkennung der Autorität des Herrn von der ganzen Menschheit, die Verwirklichung der Theokratie, „wenn auch nicht bei Allen in wahrem Herzensgehorsam." Diese von Hofmann, Luthardt, Karsten u. A. vertretene Auffassung *) hat darin die Schrift für sich, daß sie Parusie, Auferstehung der Gerechten, Verklärung der Gemeinde und ihrer Stätte zusammenfallen läßt, sie hat auch in sofern eine größere praktische Bedeutung, als nach ihr die ganze Gemeinde Christi an dem Millennium participirt; aber welch ein wunderlicher Gedanke: eine geistleiblich-vollendete, selige Gottesgemeinde, ihren verklärten Herrn in der Mitte, in mitten einer Menschheit, in der noch Sünde und Tod wohnt — und dann eine Geschichte dieser Gemeinde, die abermal in eine Bedrängniß von Außen her, ja in eine Art Leidensgeschichte ausläuft: ein Völkerkriegszug gegen die heilige in himmlischer Glorie leuchtende Stadt, der letzte Anlauf des Satans, bis endlich Feuer vom Himmel die Frevler vertilgt. Ist doch nach den sonstigen Aussagen des neuen Tests. mit der herrlichen Zukunft Christi auch die Geschichte an ihr Ende gelangt, der letzte

---

*) Auberlens Theorie steht in der Mitte zwischen dieser und der obigen.

Sieg über alle Feinde gewonnen und der ewige Friede für seine Gemeinde vorhanden; ist doch die Auferweckung zum Leben eben auch schon der Eintritt der schlüßlichen Vollendung . . und hier soll nun noch eine Auflehnung gegen den Herrn folgen, nachdem die Welt den großen Tag seiner herrlichen Zukunft bereits mit Schrecken erlebt hat, nachdem die letzte Posaune in die Gräber hinein erklungen ist und die Todten in's Leben gerufen hat. Ferner: Eine Gemeinde der auferstandenen Gerechten läßt sich nicht denken ohne Verklärung der Natur — eine Völkerwelt aber, in der noch die Möglichkeit des Angriffs auf jene besteht, kann zur Stätte ihrer Existenz nur die alte, noch unverklärte Welt haben. Endlich, wo bliebe da noch ein Raum für das Gericht, von welchem es Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10 u. 1 Joh. 4 heißt, daß Alle, auch die Gläubigen, ihm unterstellt werden? Und wollte man auch diese davon völlig eximiren, was die Analogie des Glaubens schlechterdings nicht gestattet, so müßte dann doch noch immer eine zweite sichtbare Erscheinung des Herrn zum Endgericht (Apoc. 20, 11 ff. vgl. Mtth. 25, 31 ff.) angenommen werden, weil die ganze Schrift beides constant und auf's engste verbindet; die Annahme einer zwiefachen Parusie ist aber selbst wieder gegen die Schrift, s. S. 449.

Dieß die Gründe, warum mir diese Form des Chiliasmus noch unüberwindlichere Bedenken als die erstere erregt. Ich halte mir daher die Frage noch offen in Hoffnung, zu größerer Sicherheit darüber zu gelangen. Aber für unverantwortlich muß ich es erklären, daß dieses schwierige, noch mitten im Fluß der theologischen Entwicklung begriffene, Problem in die Gemeinde hineingeworfen, auf den Kanzeln verhandelt, ja als ein neues Evangelium angepriesen wird *), was doch nur dazu dienen kann, den Blick des Volkes von den großen Thatsachen des Heils abzulenken und statt das Heilsbedürfniß zu wecken, einer fleisch-

*) Vgl. die ernste Warnung in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche J. 1859 a. a. O.

lichen Neugierde Befriedigung darzureichen. Kommen die Zeiten, auf welche die Apokalypse hinaussieht, heran, dann werden sich mit der nahenden Erfüllung auch ihre Siegel enthüllen.

§. 89.

Die Auferweckung der Todten, welche die nächste Wirkung der Wiederkunft Christi ist, bildet ein wesentliches Moment des gesammten Erlösungswerkes. Wie der Mensch schon anfänglich in Einheit des Leibes und der (geistigen) Seele von Gott geschaffen ward, so war es seine Bestimmung, zu einer höheren Stufe leiblichen Daseins erhoben zu werden; der ursprünglich seelische Leib sollte, von dem Leben des Geistes völlig durchdrungen, zum pneumatischen werden. Der Eintritt der Sünde hat die normale Entwicklung auch nach dieser Seite hin vereitelt. Durch die Erlösung soll aber nicht blos was durch den Fall verloren ging wiedergebracht, sondern die Menschheit zu ihrer bestimmungsmäßigen Vollendung geführt werden. Ihr Endzweck ist daher weder durch die Ueberwindung der Sünde noch durch die Entkleidung der Seele von dem Leibe vollständig erreicht: er fordert eine Aufhebung auch des Todes und seiner Wirkungen, eine Wiederherstellung des dem Tode verfallenen Leibes, und zwar Verklärung desselben in's geistliche Leben.

Bei dem engen Zusammenhang des geistigen und leiblichen Lebens ist aber die Wiederherstellung des Leibes durch den Stand des ersteren bedingt. Es muß das geistliche Leben bereits die menschliche Persönlichkeit durchdrungen und mittelst dieser auch die leibliche Natur des Menschen in ihren Dienst genommen und geheiligt haben, wenn es zu einer schlüßlichen Verklärung des Leibes, zur „Auferstehung des Lebens" kommen soll.

Die Gewißheit solch einer Auferstehung wird dem Gläubigen sowohl durch das Verheißungswort als durch die Thatsache der

Auferstehung des Herrn verbürgt. Denn diese ist nicht nur Vorbild des Ausgangs, den es mit allen ihm Angehörigen nehmen wird, sondern kraft der Gemeinschaft, in welcher Christus das Haupt durch seinen Geist mit den Gliedern steht, ist in seiner Auferstehung die ihrige potentiell schon mitgesetzt. Indem das Haupt aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, ist auch für die mit ihm gliedlich Verbundenen die Macht des Todes überwunden, und die Auferweckung ist der Akt, vermöge dessen sich dieser sein Sieg schlüßlich an ihnen verwirklicht.

Die Wiederherstellung des menschlichen Leibes aus dem Tode geschieht kraft derselben göttlichen Allmacht, die Christum auferweckt hat, und, wie jede Heilswirkung, durch seine Vermittlung: „vom Vater durch den Sohn im heiligen Geist." Sie ist weder als Selbstverleiblichung der Seele von Innen heraus, noch als Anerschaffung eines schlechthin neuen Leibes zu denken, sondern darin besteht sie, daß Gott durch seine Allmacht den elementarischen Stoff des der Verwesung anheimgefallenen Leibes wieder zusammenfaßt unter die Form des Organismus, welcher die Naturgestalt des Menschen bildet, und diesen so wiederhergestellten Leib der Seele zum Organ aneignet. In wiefern dabei auch sie eine attraktive Mitwirkung übe, läßt sich nicht näher bestimmen: immer bleibt die Todtenerweckung eine schöpferische That Gottes, — nur keine creatio ex nihilo, sondern eine neue Schöpfung innerhalb der alten.

Das Verhältniß des neuen Leibes zum alten ist deshalb ein Verhältniß der Identität und des Unterschiedes; im wesenhaften Zusammenhange mit dem alten stehend, unterscheidet sich der neue Leib von demselben wesentlich durch die Beschaffenheit. — Die Identität wird nicht sowohl in der Selbigkeit der gröberen, materiellen Masse, welche schon im Diesseits im unaufhörlichen Fluß des Werdens und Vergehens begriffen ist, bestehen, als in der Selbigkeit des Organismus und des Grundstoffs, der das Wesen der Leiblichkeit bildet;

der Unterschied aber liegt darin, daß dieser Organismus nunmehr, von allen den Entstellungen, die ihm aus der inhärirenden Sündhaftigkeit erwuchsen, befreit, zu seiner gottgewollten und gotteswürdigen Form wiederhergestellt wird, und daß dieser Grundstoff, nachdem er durch den Prozeß der Auflösung hindurchgegangen, nunmehr geläutert, gereinigt, der früheren Starrheit und Gebundenheit entnommen, selbst geistartig geworden ist, ohne deshalb aufzuhören stofflich zu sein. Der so nach Form und Substanz erneuerte Leib ist daher nicht mehr, wie der alte, eine Schranke für den Geist; der Geist kann ihn jetzt vollständig mit sich durchdringen und sein gottgewirktes Leben in ihn ergießen, wodurch hinwiederum der Leib der Ewigkeit, der Unverweslichkeit, der Lebenskraft des Geistes theilhaftig und so zum entsprechenden Mittel der Selbstdarstellung und Bethätigung für denselben wird. Beides zumal —; denn wie schon in dem irdischen Leibe die geistige Eigenthümlichkeit des Menschen sich einigermaßen ausprägt, so wird noch vielmehr der neue pneumatische Leib der durchsichtige Ausdruck der geheiligten Persönlichkeit, der Spiegel ihrer innern Reinheit und sittlichen Schönheit sein; — so zwar, daß die besondere Individualität jedes Einzelnen auch zur besondern leiblichen Ausprägung und Darstellung kommt. So unendlich mannigfaltig das Reich der geheiligten Individualitäten ist, so mannigfaltig wird daher die wunderbare Schönheit und Herrlichkeit dieses leiblich-verklärten Daseins sein. Davon ist es nur die andere Seite, daß der verklärte Leib dem Geiste zum freien Organ seiner Thätigkeit, insbesondere seiner Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser und mit dem ganzen Reich der Erlösten dient, ungehindert durch die Schranken des Raumes, durchdringbar für die ganze Herrlichkeit der neuen Welt und mit der Fähigkeit, auch sie zu durchdringen, begabt. Derselben Beschaffenheit werden auch die Leiber der noch im Leben stehenden Gerechten auf dem Weg der Verwandlung

theilhaft; ohne den Tod zu erfahren, werden sie durch Machtwirkung Gottes verklärt, — verklärt in dasselbe Bild des verherrlichten Leibes Christi, welches dann von dem Angesichte der ganzen Gemeinde der Erlösten in harmonischer Einheit und unendlicher Vielgestaltung wiederleuchten wird: Ein Lichtglanz in der mannigfaltigsten Strahlenbrechung.

So ist die Auferweckung die völlige Aufhebung des Todes und seiner Folgen für die erlöste Menschheit, Auferstehung zum Leben im vollsten Sinn des Wortes, — Offenbarung des zuvor noch mit Christo in Gott verborgenen Lebens der Gerechten, Verklärung der Gemeinde von Innen und Außen: die vollendende Herstellung der neuen Menschheit.

Auch den Unbekehrten ist es bestimmt, auf's neue bekleidet zu werden, aber für sie ist dieser Akt nicht Auferstehung zum Leben, sondern ein Moment des Gerichtes, welches sich darin an ihnen zu vollziehen beginnt. Obwohl wir darüber keine näheren Aufschlüsse haben, so läßt sich doch aus demselben Gesetz, welches der Auferstehung der Gerechten zu Grunde liegt, schließen, daß die gottlos Verstorbenen an ihrem Auferstehungsleibe das Gepräge ihres innern ungöttlichen Wesens als Strafe tragen werden; denn Alles Leibliche hat die Bestimmung, Bild und Ausdruck des Innern zu sein.

Die Voraussetzungen uns. §. sind das ursprüngliche Verhältniß zwischen Seele und Leib, und die Lebensaufgabe des Menschen, Christol. Bd. 1. S. 164. 219. 244. 247; die von vorn herein abzuweisenden Gegensätze sind: einerseits die Ansicht, wornach der Leib an sich ein der Seele unangemessenes Organ, Hemmniß und Fessel des Geistes ist; andererseits die moderne Lehre von der substanziellen Identität beider.

Schriftbeweis. Die Hoffnung einer Wiederherstellung des ganzen Menschen aus dem Tode, geht schon durch das alte Test. hindurch. Sie wurzelt in der Verheißung Genesis 3,

sie erweist sich in der Glaubenszuversicht, mit welcher Abraham den Verheißungssohn in den Tod hinzugeben bereit war, Genes. 22, mit Hebr. 11, 17—19; sie ist äußerlich besiegelt durch die Art, wie Henoch und Elias diesem Leben entnommen wurden; sie spricht sich aus in Ps. 16, 9—11.*) Ps. 17, 15: „Ich werde schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit, ich werde mich sättigen beim Erwachen (aus dem Todesschlafe) an deinem Bilde (das leibhaftige Schauen des offenbaren Gottes); Ps. 73, 23—26, insb. Ps. 49, 16: „Gott wird meine Seele erlösen aus der Gewalt des Scheol, denn er wird mich an sich nehmen" **); dieselbe Hoffnung und zwar noch bestimmter als Glaube an die leibliche Auferstehung liegt den Stellen zu Grunde, welche Israels künftige Wiederherstellung unter dem Bilde der Todtenerweckung beschreiben wie Hos. 13, 14. Ezech. 37, denn diese Form der Weissagung setzt das Vorhandensein jener Hoffnung so sehr voraus, daß sie außerdem gar nicht möglich wäre. Auf's bestimmteste endlich ist sie bezeugt Jes. 26, 19: „Deine Todten werden leben, meine Leichname erstehen. Wachet auf und rühmet, die ihr im Staube liegt; denn ein Thau des grünen Feldes (der Kräuter oder vielleicht richtiger: der Lichter) ist dein Thau und die Erde wird Abgeschiedene zu Tage bringen" (das verlassene Land wird Zeuge sein von dem Wunder der Todtenauferstehung); Daniel 12, 2. „Viele die unter der Erde liegen werden auferstehen, etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande" vgl. Jes. 66, 24 ***).

Die neutestl. Lehre von der Auferstehung ist also nicht schlechthin neu; das Neue ist, daß es Christus ist, in und durch welchen diese Verheißung ihre Verwirklichung findet. Nachdem sie

---

*) Vgl. Christol. 2. S. 260.

**) S. die Erklärung dieser St. bei Hofmann II, 2. S. 494 ff.; etwas anders faßt sie Delitzsch im Comment.

***) Ueber Jes. 26 s. Drechsler u. Delitzsch, Psalmen Bd. 2. S. 420.

sich an ihm selbst erfüllt hat, erfüllt sie sich durch ihn an Allen, die an ihn glauben und im Glauben an ihn bereits das Leben haben. So ist er selbst persönlich das Prinzip der Auferstehung zum Leben; die unsrige ist in und mit der seinigen gewissermaßen schon geschehen, 1 Kor. 6, 14 *). Ephes. 2, 6. Röm. 8, 30. In diesem Sinne sind die Stellen Joh. 11, 25. 26: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή u. s. w. Joh. 5, 28. 29 u. Joh. 6, 39. 40, vgl. 2 Tim. 1, 10 u. 1 Kor. 15, 22 zu verstehen, wobei wir nur daran erinnern, daß Joh. 5, 28 die Auferstehung als ein Doppelakt bezeichnet ist: ἀνάστασις ζωῆς und ἀνάστασις κρίσεως.

Von da an ist die Auferstehung das klar bezeugte Ziel der christlichen Hoffnung, die erste und nächste Wirkung der Wiederoffenbarung Christi; die wichtigsten Aussagen sind diese: Apg. 4, 2. 17, 31. Röm. 8, 10. 11. 1 Kor. 15. Phil. 3, 21. 1 Thess. 4, 13—18. Sie handeln sämmtlich von der Auferstehung der Gerechten; in ihnen liegt folgendes:

Die Auferweckung geschieht durch eine Machtwirkung Gottes, der Christum von den Todten erweckt hat (vgl. 1 Kor. 6, 14), aber auch Christi selbst (Joh. 6, 40) — also Gottes durch Christum. Es ist die Kraft des Christo eignenden und den Gläubigen lebenschaffend einwohnenden Geistes Christi, durch den sie sich vollzieht, Röm. 10, 11; nimmt man dazu Kol. 3, 3—4, so hat man wenigstens eine Andeutung dafür, daß jene göttliche Wirkung nicht blos auf die Elemente des Leibes und die Wiederzusammenfassung derselben sich beziehen, sondern daß sie auch auf die geheiligte Menschenseele und durch sie hindurch ergehen wird. Es handelt sich ja wie um die Wiederherstellung des Leibes, so auch um die Einbildung der Seele in denselben. Daher wird man nothwendig den Einen Akt der Auferweckung als einen zweiseitigen denken müssen. — Vielleicht läßt sich von da aus auch

---

*) Nach der Lesart ἐξέγειρε.

die Mitwirkung der Seele zur Ausprägung ihrer geheiligten Individualität in dem neuen Leibe einigermaßen erklären. Denn der Annahme einer solchen Mitwirkung kann man sich jedenfalls nicht entziehen, so bald man den neuen Leib als Darstellungsmittel des Geistes betrachtet und die Analogie mit Christi eigener Auferweckung festhält. Nur darf man diese Mitwirkung nicht auf die Hervorrufung des neuen Leibes aus den Elementen des alten ausdehnen, nicht als Assimilation der Stoffe denken, — denn dieß ist Gottes That, — sondern man muß sie auf die Formgestaltung beschränken, wie es ja auch schon in diesem Leben der Fall ist. Eben dazu aber, so denke ich mir, befähigt die Kraft des heil. Geistes bei der Auferstehung den menschlichen Geist durch ihre Wirkung auf ihn und in ihm.

Sie erfolgt in Einem Moment und hat den Charakter eines Wunders, weshalb sie ein Mysterium ist.

Was das Verhältniß des neuen Leibes zum alten betrifft, so versteht sich die Gleichheit der Form von selbst; hinsichtlich der Substanz ist maßgebend einerseits das apostolische Bild von dem in die Erde gesäeten Waizenkorn und dem daraus entsprießenden Halm 1 Kor. 15, 36 ff., andrerseits der Ausspruch v. 50: *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ* *); die rechte

*) Wozu Burger: „Fleisch und Blut ist nicht der Leib schlechthin, sondern derselbe nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit als der irdische, seelische Leib.“ — Mit Unrecht bestreitet man von dieser Stelle aus den Ausdruck des apostol. Symbolums resurrectio carnis, der auch nur die Identität der Substanz, nicht der Beschaffenheit derselben aussagen will. Der Apostel Paulus nennt den Auferstehungsleib allerdings *σῶμα* (worin übrigens schon der Begriff der Stofflichkeit liegt), nicht: *σῶμα τῆς σαρκός* = *ἁμαρτίας;* aber 1 Kor. 15, 39. 40 braucht er doch auch *σάρξ* zur Bezeichnung des Stofflichen überhaupt, und zwar in spezieller

Mitte zwischen den Grenzlinien, welche diese beiden Stellen ziehen, kann nur das in dem §. selbst bezeichnete Verhältniß der Identität und des Unterschiedes sein, welches überdies seine positive Bestätigung durch Phil. 3, 21 erhält: *Χριστὸς . . μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* vgl. 1 Kor. 15, 47. — Den qualitativen Unterschied des neuen Leibes von dem alten bezeichnen am significantesten die Gegensätze v. 42—44 und v. 54: *ἐν φθορᾷ — ἐν ἀφθαρσίᾳ* (*τὸ θνητὸν — ἀθανασία*) *ἐν ἀτιμίᾳ — ἐν δόξῃ· ἐν ἀσθενείᾳ — ἐν δυνάμει· σῶμα ψυχικὸν — σῶμα πνευματικὸν. ἐκ γῆς χοϊκὸς — ἐπουράνιος*, vgl. Mtth. 13, 43: Ausdrücke, die den Auferstehungsleib als licht und leuchtend, als frei und selbstmächtig denken lehren.

V. 38—32 berechtigt zu dem Schluß auf eine mannigfaltige Verschiedenheit der Leiber, obwohl die Tendenz nicht ist, dieselbe zu lehren, sondern der Argumentation entgegenzutreten, daß die gegenwärtige Beschaffenheit des menschlichen Leibes eine Verwandlung in eine andere (höhere) Art der Leiblichkeit als unmöglich erscheinen lasse *).

Aus Luc. 20, 36 u. 1 Kor. 6, 13. 14 erhellt endlich, daß auch der Organismus des neuen Leibes veredelt sein wird; — die *κοιλία* wird abgethan werden; doch darf man daraus noch nicht eine absolute Aufhebung des geschlechtlichen Unterschiedes folgern; denn dieß wäre zugleich Aufhebung der Individualität, vgl. Hahn: Theologie des N. Tests. S. 268 und den allgemeinen Grundsatz in der Anmkg.: „Das jenseitige Leben wird

---

Anwendung auf den Auferstehungsleib; in sofern kann man nicht einmal sagen, daß jener Ausdruck dem paulin. Sprachgebrauch widerspreche. Uebrigens redet ja der Herr selbst Joh. 6 von „seinem Fleisch, welches das Leben gibt", trotz des Zusatzes *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*. Vgl. auch Delitzsch Psychol. 402.

*) Vgl. übrigens zu dem ganzen Cap. Meyer u. Burger.

im N. Test. nicht betrachtet als die Aufhebung, sondern vielmehr als die Verklärung der irdischen Gegensätze."

Was endlich die noch im Leben des Fleisches Stehenden betrifft, so gibt darüber 1 Thess. 4, 14—17 u. 1 Kor. 15, 51—54 vollständigen Aufschluß: nicht Entkleidung, sondern selige Wandlung in Einem Moment.

Daß in fast sämmtlichen angef. Stellen nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß dieselbe zeitlich der der Gottlosen vorangehen werde; denn der Zweck jener Stellen ist, die Gläubigen zu trösten. Dagegen scheint gerade die Schriftlehre vom Gericht die Unzertrennlichkeit beider zu constatiren. In ihr liegen auch Andeutungen für den Schlußsatz unsers §.

Die Auferstehung der Todten war von Anfang an Inhalt des christlichen Gemeinbekenntnisses; das Symbol. Apost., und zwar fast in allen Recensionen, sagt: credo — carnis resurrectionem, *εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν* *), eben so die regula fidei, in ihren verschiedenen Formen; Origenes: Erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione. Die alte Kirche erkannte die ganze Bedeutung derselben und machte sie sowohl gegen den Widerspruch der Hellenen als gegen den Spiritualismus der Gnostiker geltend. Alle älteren VV. haben die Auferstehung entweder in besondern Schriften zu vertheidigen und zu bestätigen versucht, oder doch ausführlich davon gehandelt. Das Bedeutendste sind die Erörterungen von Justin, von Athenagoras, Tertullian und Irenäus. Sie suchen die Möglichkeit und Gewißheit der Auferstehung aus den mannigfaltigsten Gründen zu erweisen, aus der Bedeutung des nach Gottes Bild geschaffenen Leibes und seinem Verhältniß zur Seele, aus der Allmacht, Güte und Gerechtigkeit Gottes, insbesondere auch aus den Analogien des Na-

*) Nur einige griech. Formeln haben *ἀνάστασιν νεκρῶν* (Hahn, 45. 58).

turlebens; die ganze irdische Schöpfung in dem steten Wechsel des Vergehens und Wiederauflebens sei ein Bild der Auferstehung, — am schönsten Tertullian in der berühmten Stelle de resurr. carn. 12: „Vor aller Lehre durch das Wort haben die Thaten Gott bezeugt. Zuerst hat er die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Todten wiedererwecken werde, von welchem du weißt, daß er alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsterniß, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsterniß, sein eigener Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Strahlen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet; der Mond, welcher sein Licht verliert, erhält es wieder; Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dieß ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt, um zu erhalten; sie nimmt weg, um wiederzugeben, um auch noch zu mehren. Denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder; sie borgt, um Zinsen zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon; alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugniß für die Auferstehung der Todten" (vgl. apolog. 48). — Am tiefsten Irenäus, der in der Auferweckung die Vollendung des ganzen Menschen sieht. Der ganze (wahre) Mensch besteht aus Fleisch, Seele und Geist; Fleisch und Seele sind die integrirenden Bestandtheile des kreatürlich-menschlichen Wesens; der Geist ist der göttliche; das bestimmungsmäßige Verhältniß dieses, daß der Geist der Seele

geeint ist und mittelst dieser dem Fleische (V, 9). Erst mit der Restitution des Fleisches aus dem Tode ist daher der Mensch vollendet. Die Gewißheit dieser leiblichen Wiederherstellung gründet Irenäus theils überhaupt auf die Erlösung durch Christum, der mit seinem Blute den ganzen Menschen erkauft hat (V, 1), theils speciell auf die Sakramente. Das Fleisch, welches die Taufe zur Unverweslichkeit empfängt und mit dem Leibe und Blute Christi im Abendmahl genährt wird, kann unmöglich vergehen; es empfängt dadurch schon hier Antheil an der Unsterblichkeit. Wie das in die Erde gesäete Waizenkorn, ita et nostra corpora ex ea (eucharistia) nutrita et reposita in terram et resoluta in ea resurgent suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei patris, qui corruptibili incorruptelam donat, V, 1—3. Die Heiligung des Geistes und des Leibes in diesem Leben ist daher die rechte Vorübung auf diese Unverweslichkeit, die Theilnahme an dem Geiste Gottes die Vorbereitung und Bürgschaft dafür. Er vergeistigt uns bereits durch sein Einwohnen in uns; von denen aber, die sich im Fleische weiden, gilt das Wort des Apostels 1 Kor. 15, 50. V, 8. 9.

Alle diese VV. lehren eine Wiederherstellung des alten Leibes nicht aus dessen eigenem Wesen heraus (Iren. V, 13, 3), sondern durch die Machtwirkung des Herrn, und zwar nach Substanz und Form. Certe non aliud resurgit, quam quod seminatur, nec aliud seminatur, quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi, quam caro. Iren. V, 12 *ἡ τῆς σαρκὸς ὑπόστασις*. Alle Glieder werden restituirt, c. 13. Im Gegensatz zu den oben bezeichneten Irrthümern betonen die VV. die Identität oft so stark, daß sie den Unterschied, den die Verklärung bedingt, zu unterschätzen scheinen. Doch finde ich ihn bei Irenäus V, 10—13 gewahrt *); weniger bei Justin und bei Tertullian, der die Auferstehung in's Millennium verlegt und

---

*) Irrig sagt Hagenbach 1, 194: Irenäus berufe sich nur auf die

dann später noch eine neue Wandlung in eine himmlisch-engelische Substanz eintreten läßt, c. Marc. III, 24.

Dagegen ließ sich Origenes durch seinen platonischen Spiritualismus fast bis auf's andere Extrem forttreiben, indem er auf geistreiche Weise eine allmählige Vergeistigung des Leibes lehrte, die in eine völlige Absorption des Stofflichen auszugehen schien, obwohl er (wie ich jetzt überzeugt bin) doch eigentlich nur eine Vergeistigung meinte *). In dem Streit, der sich später darüber erhub, ging man nach beiden Seiten weit auseinander; — die Gregore **) und Basilius schlossen sich an Origenes an, während Epiphanius und insbesondere Hieronymus die Materialität des Auferstehungsleibes auf die Spitze trieb, bis Augustin eine entsprechendere Fassung für die richtige Mitte fand, Enchir. c. 84—92 u. de civ. D. XXII. c. 11—21: Erit spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus, sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro etc., womit jedoch zu vergleichen XIII, 22 wo es heißt, der neue Leib stehe ganz und gar im Dienst des Geistes, er sei vergeistigt, frei beweglich (ohne Schwere XIX, 3) — omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate subtracta; er sei herrlicher als der paradiesische, denn während dieser noch sterben konnte ist der Auferstehungsleib positiv unsterblich, und während jener noch der Speise vom Baum des Lebens bedurfte, besitzt dieser zwar auch noch das Vermögen, Nahrung zu nehmen, aber es ist kein Bedürfniß für ihn c. 20. — Dabei ist Augustin der Meinung, daß Alle im Alter und der Statur von dreißig Jahren auf-

---

Todtenerweckungen des Herrn, nicht auf dessen eigenen Auferstehungsleib; er thut es ausdrücklich V, 13, 3.

*) Das Nähere in meiner Monogr. 255 ff.

**) Eine eingehende Darstellung der Eschatologie Gregors v. Nyssa findet man bei Huber: Die Philosophie der Kirchenväter, 1859.

erstehen werden, weil nach dem Maße des Leibes Christi XXII, 13—14 *).

Diese mittlere Ansicht blieb die herrschende im Mittelalter, auch die Reformatoren theilen sie.

Herrlich spricht sich Luther aus. Er erkennt zunächst die Schwierigkeit dieses Artikels für den Glauben an. „Es will, sagt er zu Joh. 20, 1 ff. (Bd. 50, 44), es will auch Macht dran liegen, daß dieser Artikel, weil er der höheste und fürnehmste ist, sammt andern Artikeln unsers Glaubens, darauf unser Seligkeit stehet, gewiß und fest bleibe. Denn dieser Artikel am meisten Anstöße gehabt hat und noch hat und am schwersten zu glauben ist. Die andern Artikel unsers christlichen Glaubens sind auch schwer zu glauben, aber dieser Artikel ist der schwereste. Ursach ist, daß keiner wider die Erfahrung so strebt, als dieser. Denn man siehet vor Augen, daß alle Welt vom Tod hingerissen wird und stirbt: da legt man Kaiser und Könige, Hoch und Niedrig, Jung und Alt, und Summa die Menschen Kinder alle, Einen nach dem Andern, in das Grab, und scharret zu. Einen fressen die wilden Thiere, den Andern frißt das Schwert; dieser wird mit Feuer verbrannt; den verzehren die Würmer in der Erden, jenen die Fisch im Wasser; einen Andern fressen die Vögel unter dem Himmel, u. s. w. Da will's schwer sein, glauben, daß der Mensch, der so mancherlei Weise umkömmet und stirbt, wiederum leben soll, und des Menschen Glieder, die so weit von einander zerstreuet zu Aschen und zu Pulver gemacht werden, im Feuer, Wasser, Erde wiederum zusammenkommen sollen und des Menschen Seele wiederum eben in demselben Leibe wohnen, in welchem sie zuvor gewohnet hat; und der Mensch soll eben dieselben Augen, Ohren, Hände und Füße haben, ohne daß der Leib mit seinen Gliedern ein an-

---

*) Reichliche Auszüge aus den VV. über die gloriosa corpora bei J. Gerhard, T. XX, 417 ff.

der Wesen haben soll. Solchs, sage ich, will schwer sein zu glauben. Denn wenn man's nach der Vernunft ausrechnen will, so läßt sich's ansehen, als sei dieser Artikel von der Auferstehung der Todten entweder gar Nichts, oder doch ganz ungewiß". . Deshalb bedürfe es der Zeugnisse der Schrift von der Todtenauferweckung und insonderheit von Christi Auferstehung, damit man diesen Artikel nicht lerne wie eine andere Historie, sondern also, „daß man ihn für gewisse Wahrheit halte und darauf wage Leib und Leben; denn das macht einen Christen." Ebd. 415. — Dann zeigt er im Anschluß an 1 Kor. 15 den Zusammenhang unserer Auferstehung mit der des Herrn, woran ihm Alles liegt. Bd. 51, 138: „Ja sprichst du, Christus sitzet droben, was hab aber ich davon, oder wie komm ich dazu? Darauf antwortet S. Paulus fein mit Einem Wort: Christus ist auferstanden, und der „Erstling" worden derer, die da schlafen. Denn in dem Wort Erstling gibt er zu verstehen, daß er's nicht allein sei, sondern daß ihr mehr hernach folgen sollen. Denn diesen Mann mußt du nicht also ansehen, daß er auferstanden sei von Todten für seine Person allein; sonst hätten wir einen schlechten Trost daran, wenn es nicht sollte weiter gehen, und nützet uns nichts mehr, denn als wäre er ein Mensch worden . . . . sondern also muß man ihn ansehen, daß dieß Sterben und Auferstehen dir und mir gelte; und wie er um unsertwillen gestorben ist und unter der Erden gelegen, sowohl als du und ich sterben und unter die Erden müssen: also ist er auch um unsertwillen auferstanden, und hat uns den Wechsel gemacht, daß, wie Er durch uns zum Tod gebracht ist, also wir durch ihn aus dem Tod wieder zum Leben kommen; denn er hat durch seinen Tod unsern Tod verschlungen, daß wir auch Alle auferstehen und leben sollen, wie er auferstanden ist und lebet. Darum heißet er recht primitiae, der Erstling von den Todten, daß er vorgehet und den ganzen Haufen nach sich führet. Denn wo der Erste genennet wird, da gehöret mehr zu denn Eine

Person, sondern müssen mit verstanden werden die hernach folgen: der Andere, der Dritte, und so fortan Alle an einander gehängt, so viel der sein, die da schlafen; sonst könnte er nicht der Erste heißen, wenn er allein auferstanden wäre und Niemand nach ihm folgen sollte". . . Ebd. S. 140 hebt Luther den Trost hervor, der in dem Worte „schlafen" liegt. „Denn das zuvor ohne Christo ein rechter, ewiger Tod war, das ist nun, nachdem Christus durch den Tod gegangen und auferstanden ist, nicht mehr ein Tod, sondern nur ein Schlaf worden, also daß die Christen, die in der Erde liegen, nicht Todte, sondern Schläfer heißen, als die gewißlich auch auferstehen werden" — „Und das noch mehr ist, in dem daß er Christum den Erstling der Schlafenden nennt, will er anzeigen, daß man die Auferstehung also ansehen und fassen soll, als sei sie schon angegangen in Christo, ja bereits wohl mehr denn die Hälfte geschehen, daß, was noch vom Tod vorhanden ist, Nichts denn ein tiefer Schlaf zu achten ist, und die künftige Auferstehung unseres Leibes nicht anders zugehen soll, denn wie einer plötzlich aus solchem Schlaf erwachet. Denn das fürnehmste und beste Stück ist schon daran geschehen, nämlich daß Christus, unser Haupt, erstanden ist. Weil aber das Haupt droben sitzet und lebet, so hat es nicht mehr Noth, und müssen wir, die an ihm hangen, als sein Leib und Glieder, auch hinnach. Denn wo das Haupt gehet und bleibt, da muß der Leib mit allen Gliedern auch mit hinnach gehen und bleiben. — — Weil nun Christus hinüber ist und droben im Himmel über Sünde, Tod, Teufel und Alles regieret, und solches um unsertwillen gethan hat, daß er uns zu sich hinnach bringe: so dürfen wir nicht mehr sorgen für die Auferstehung und unser Leben, ob wir gleich hinfahren und unter der Erden verfaulen. Denn es heißt jetzt nicht mehr, denn ein Schlaf, und ist für ihm nur um eine Nacht zu thun, daß er uns aus dem Schlaf erwecke." — „Wenn ich nun solches weiß und glaube, setzt er hinzu, so

ist mein Herz, oder Gewissen, oder Seel auch schon durch den Tod und das Grab bei Christo im Himmel, lebt und freuet sich desselben, und haben also die zwei besten Stück und viel mehr denn die Hälfte der Auferstehung hinweg. Und weil er das Herz durch den Glauben lebendig und neu machet, wird er auch wohl den Leib hinanziehen."

Wie die VV., so beruft sich auch Luther vor Allem auf die Allmacht Gottes: sie sei das principium, auf welches dieser Artikel zu gründen; dasselbe allmächtige Wort, welches Himmel und Erde aus Nichts geschaffen, mache auch aus dem Tode lebendig, Bd. 19, 110 ff.; und auch er sieht in dem Naturleben ein Vorbild dafür, z. B. a. a. O. 133: „Gehe hin zum Ackermann, der hat eine feine Bibel über den Artikel von der Auferstehung der Todten, drin sollst du studiren und verstehen lernen was du im Kinderglauben betest, da du sprichst: Ich glaube eine Auferstehung des Fleisches. Denn dieser Artikel steht auf dem Feld und im Garten geschrieben und abgemalet vor deinen Augen, und kann dich dein Feld und Acker, den du besäet hast, lehren, was du halten sollst von der Todten Auferstehung. Wenn der Sommer angeht, so schießt das Korn hervor aus der Erde und wenn es Sonne, Regen und Wetter hat, so grünet es, wächset, schosset, blühet und steht lustig und ist an ihm zu sehen keine Verwesung, kein Tod, wie zuvor im Winter, sondern eitel lustige Gestalt und Leben. — Wie das Korn in den Acker gesäet wird und in der Erden verweset und aus der Erden wieder herausschießt und vor unsern Augen gleichsam vom Tode wieder aufersteht: also werden wir auch in die Erde gesäet und verscharret wie das Korn. Aber es ist nur um einen Winter zu thun, daß wir in der Erde liegen und verfaulen: wenn unser Sommer angeht, am jüngsten Tage, wird unser Korn hervorbrechen, daß wir sehen werden nicht allein ein grün Gräslein, sondern eine starke volle Aehre und werden reiche Bauern, das ist ewig

selig werden. Dazu bereitet uns der Regen, die Sonne und der Wind: die Sakramente und der heilige Geist."

Ueber die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes spricht er sich a. a. O. 133 so aus: „Er wird eine andere Gestalt gewinnen, viel schöner und herrlicher sein, denn er jetzt ist. . . Es wird wohl eben derselbe Leib eines Menschen bleiben, wie er geschaffen ist, aber eine andere Gestalt und Brauch des Leibes, nicht essen, trinken, verdauen u. s. w., sondern wird der keines bedürfen, was zu diesem vergänglichen Leben gehört," vgl. Bd. 51, 183: „Die Personen, als Mann und Weib, sollen bleiben und das ganze menschliche Geschlecht, wie es geschaffen ist, aber es wird ein jeglicher ein vollkommener Mensch sein"; — der Leib, ungebunden durch die Schranken des Raumes, dem Geiste völlig dienstbar, „also, daß wir daher fahren werden, wie die Sonne am Himmel läuft, ja in einem Augenblick hienieden auf Erden oder droben im Himmel sein werden." — „Ein neuer geistlicher Leib heißt er, darum, daß er geistlich von Gott gespeiset und erhalten werden und das Leben gar an ihm haben wird. — Darnach aber, wenn er also geistlich in Gott lebt, wird er auch herausgehen in Himmel und Erden, mit Sonne und Mond und allen Kreaturen spielen, seine Lust und Freude daran haben, und davon so satt und selig sein, daß er nimmermehr an Essen noch Trinken denken wird, und also gar ein geistlich Wesen und Leben sein und heißen, des ganzen Menschen mit Leib und Seele, welches aus dem Geiste entspringt und von oder durch Gott ohn' Mittel gehen wird" a. a. O. 243, 252. Man vergleiche noch 255. „Eben darum, weil Fleisch und Blut zu Gottes Reich nicht kann kommen, muß es aufhören und sterben und verwesen und in einem neuen geistlichen Wesen auferstehen, auf daß es gen Himmel komme. Darum vermahnet er (der Apostel) sie als Christen, so neue Menschen sein sollen, daß sie nicht an jenem Tage als Fleisch und Blut erfunden werden."

So real und leibhaftig, und doch zugleich so geistlich und ethisch faßt Luther den ganzen Artikel.

Bei den Folgenden finde ich nichts, was über Luther hinausginge; Melanchthon beruft sich für die Seligkeit des ewigen Lebens überhaupt auf das schöne Wort Augustin's: Tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent. Intuebuntur autem Deum ostendentem se immensa misericordia et patefacientem sapientiam suam, et luce, sapientia, justitia, vita et laetitia aeterna nos implentem. Der Abschnitt de resurrect. in den Loc. (C. Ref. XXI, 926,) ist unbedeutend. — Die DD. stellen folgende Sätze auf: Resurrectio mortuorum formaliter consistit *a*, in reproductione s. reparatione ejusdem, quod per mortem cecidit, ex atomis seu particulis illius corporis, hinc inde disjectis atque dissipatis, *b*., in redunitione ejusdem cum anima. — Subjectum quod (resurrectionis) est totus homo, ante mortuus; subjectum quod est idem numero ac substantia corpus, quod in hac vita gessimus, novis tamen atque spiritualibus qualitatibus vestitum. Das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Leibe bestimmen sie so: differunt non ratione substantiae, sed quoad qualitates et dona (corpora gloriosa, potentia, spiritualia, coelestia). Impiorum corpora sunt vasa ad ignominiam et contumeliam*). Schön weist Joh. Gerhard XVIII, 324 ff. den Zusammenhang unserer Auferstehung mit der des Herrn und ihren Zusammenhang mit dem ganzen Erlösungswerke nach: Corpora nostra in Adam ad immortalitatem sunt condita; per incarnationem Filii Dei in ipsius consanguinitatem adsumta; per Christi resurrectionem jamdum glorificari coepta; per lavacrum regenerationis a peccatis abluta; per fidem membra Christi in corpore ejus mystico facta; spi-

*) Ueber die corpora gloriosa ausführlich J. Gerhard XX, 416 ff.

ritus s. templa et habitacula; corpore et sanguine Christi ad vitam aeternam cibata et sanctificata.

Abzuweisen ist 1) sowohl die Ansicht, welche den Auferstehungsleib als irdisch-materiell denkt, als auch diejenige, welche das Stoffliche ganz absorbirt werden läßt; 2) die Ansicht, welche nur eine Restitution der menschlichen Gestalt (εἶδος), nicht auch der wesentlichen Substanz des Leibes behauptet; 3) aber auch die neuerdings weitverbreitete Theorie von einem Selbstverleiblichungsprozeß der Seele, nach dem Grundsatz: anima corpus suum creat, kann ich nicht für richtig halten; denn dieser Grundsatz ist wider die biblische Lehre von der Menschenschöpfung. Sie erklärt allerdings gewissermassen das Wunder, aber indem sie es erklärt, raubt sie ihm den Charakter des Wunders. Am weitesten entfernt sie sich von der Schrift, wenn sie jene Selbstverleiblichung auch im Jenseits sich fortsetzen und mit dem Akt der Auferstehung sich nur vollenden läßt (Fichte, Lange); denn damit verliert diese große Gottesthat ihre schriftgemäße Bedeutung *). Aber auch in der umsichtigen und sinnreichen Weise, wie sie noch ganz neuerdings von Schöberlein in den Jahrb. für deutsche Theol. (1861) entwickelt worden ist, vermag ich sie mir, um des Prinzips willen, auf dem sie ruht, nicht anzueignen, so sehr ich mich mit dem Resultate selbst einverstanden weiß. Es ist dieses:

„Durch die gleiche von Christo ausgehende Macht des heil. Geistes werden einst auch die abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten Leibe überkleidet werden. Denn unter seinem Einflusse werden der Seele aus den Elementen der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung des Leibes zugeführt werden, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und die Seele wird denselben das Bild ihres innern geistlichen Leibes einprägen, damit ihr geistliches Wesen auch im äußeren Leibe zur vollen Darstellung gelange. Bei den Ueber-

---

*) Vgl. dagegen Delitzsch, Psychologie S. 400 und anderwärts.

lebenden aber wird derselbe Prozeß nach den bekannten Aussagen der Schrift in Form der Verwandlung vor sich gehen. Auf diese Weise wird ebenso, wie Christus in seinem wahren irdischen Leibe auferstanden ist, einst jeder Mensch in demselben seinem Leibe, der in's Grab gelegt worden, auferstehen. Und es gilt diese Identität vom ganzen Wesen des Leibes, wie von seiner Form und Gestalt, die in ihren Grundzügen selbst beim fleischlichen Leibe ein Abbild vom Wesen der Seele ist, so von den Stoffen, die die äußere Erscheinung des Leibes bilden, nur daß in beider Hinsicht das Fleisch daran völlig überwunden und Alles im Geiste verklärt sein wird."

§. 90.

An die Auferstehung der Todten schließt sich das Weltgericht an.

Daß die Geschichte der Welt mit einem Weltgerichte schließt, ist der nothwendige Ausgang derselben; denn sie ist von Anfang an darauf angelegt. Die gesammte göttliche Heilsökonomie, wie sie in Gnade und Gericht durch die Zeiten hindurchgeht, hat den Zweck, das eingedrungene Böse aus der Menschheit wiederauszuscheiden, zunächst objectiv durch die Versöhnung, dann von Innen heraus auf dem ethischen Wege durch die Zucht des heil. Geistes es zu überwinden und so die der Sünde und dem Tod anheimgefallene Welt wieder zu einer Welt Gottes zu machen. In sofern ist die ganze von Gott geleitete Welt- und Kirchengeschichte selbst schon ein fortwährendes Gericht, eine fortschreitende Sichtung (κρίσις), und durch diese Sichtung hindurch vollzieht sich zugleich ein Gericht Gottes an dem Teufel und seinem Reiche (§. 88). Aber dieses Gericht muß sich nun auch durchsetzen und in einer vollständigen Ausscheidung des Argen und Ungöttlichen aus dem Reiche Gottes, welches in der erneuerten Menschheit seine Stätte hat, sich vollenden.

Dieses Endgericht, welchem ausnahmslos alle Menschen unterstellt werden, ist Christo dem Weltversöhner und Welterlöser übergeben; unmittelbar mit der Auferweckung der Todten wird er es vollziehen, wie denn diese selbst schon ein Akt des Gerichtes ist.

Es hat dasselbe aber eine zwiefache Seite, es ist Enthüllung und Scheidung zumal.

Es ist Enthüllung; denn es deckt das Geheimniß des menschlichen Herzens und Lebens, den zuvor verborgenen sittlichen Werth oder Unwerth Aller auf; es bringt an's Licht die schon innerlich begründete Zugehörigkeit der Einen zu Christus und die innerliche Scheidung der Andern von ihm, dort das bereits vorhandene geistliche Leben, hier den schon eingetretenen geistlichen Tod. In sofern schließt das Endgericht nicht erst von Gott und seiner Gnade aus, führt auch nicht erst zur Theilnahme daran, sondern enthüllt den schon vorhandenen Bestand; und diese Enthüllung wird durch die eindringende Geisteswirkung, von welcher die Wiederoffenbarung des Herrn begleitet ist, sowohl innerlich in dem Gewissen des Einzelnen vorgehen, als auch nach Außen hin erkennbar werden. Dasselbe göttliche Licht, welches mit diesem Akt in jede Seele dringt und allen Schein der Täuschung zerstört, dergestalt, daß sie mit unzweifelhafter Gewißheit ihr Verhältniß zu Gott und damit auch das Urtheil Gottes über sie inne werden muß, — dasselbe Licht wird ihr auch den wirklichen Zustand aller Andern erschließen. Ein, wenn auch entferntes, Analogon dazu bietet die kritische Wirkung, welche schon hier der Blick des Menschenauges in den Gewissen hervorzubringen vermag, oder der sichtende Einfluß, welchen eine vom Geiste Gottes durchdrungene Gemeinschaft unmittelbar auf ihre Glieder ausübt.

Nach der andern Seite ist das Endgericht aber auch Scheidung, positive Ausscheidung der Finsterniß von dem Licht, völlige Ausschließung derer, welche bis zum Ende im

feindlichen Gegensatz gegen den Willen Gottes beharren. Eine solche Ausscheidung erscheint schon deshalb als nothwendig, weil ohne sie das Endziel der Erlösung, die Vollendung und Beseligung der Gemeinde Gottes, unerreichbar bliebe; aber sie wird auch gefordert von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, deren Wesen es ist, das Böse schlechthin zu negiren, und daher auch die Personen, die sich mit demselben völlig identificiren, letztlich aus der Gemeinschaft des Reiches Gottes hinwegzutilgen, damit aber das Böse selbst völlig außer Kraft und Wirkung zu setzen; denn das Böse hat nur so lange eine Macht, als es an der göttlichen Schöpfung ein Object seiner Bethätigung hat; aus ihr heraus und ganz auf sich selbst zurückgeworfen, wird es zur ohnmächtigen Negation. — Die Norm für dieses, innerlich und äußerlich sich vollziehende, Gericht kann nichts anderes sein, als der geoffenbarte Wille Gottes, wie er dem Menschen innerlich bewußt und von Außen her kund gethan ist, wobei jedoch die verschiedenen Stufen der göttlichen Offenbarung in Wort und Gewissen, in der Welt- und Heilsgeschichte, und die verschiedene geschichtliche Stellung der Einzelnen dazu in Betracht kommen wird. Was die Entscheidung gibt, wird immer das Grundverhältniß zu dem Gott des Heils (zur Gnade Gottes in Christo) sein, wie es sich bei jedem Einzelnen, nach dem Maß der Treue gegen die diesseitigen Gnadenwirkungen, als Resultat seines ganzen Zeitlebens gestaltet hat — entweder als völlige Abgeschlossenheit wider das Heil, oder als persönliches Zugekehrtsein zu demselben oder doch als Aufgeschlossenheit dafür. Die Werke aber sind dabei in sofern von entscheidender Bedeutung, als sie einerseits Zeugniß und Ausdruck für das innere Leben sind, andrerseits dieses selbst wieder das Gesammtresultat der einzelnen Akte des Menschen ist.

Indem so das Endgericht beides zumal ist: Enthüllung und Entscheidung nach der bezeichneten Norm, weist es sich

selbst als vollkommen heilig und gerecht aus, sowohl vor dem Gewissen der Einzelnen, als gegenüber dem Argen; es kommt die Heiligkeit und Gerechtigkeit aller Wege und Werke Gottes in der ganzen vergangenen Geschichte und die absolute Wahrheit seines Endurtheils dergestalt an's Licht, daß sie von allen Kreaturen, Engeln und Menschen, und selbst von dem Teufel und denen, die seines Theiles geworden sind, anerkannt werden muß; von jenen mit heiligem Lobe, von diesen mit widerwilliger Beschämung.

Für die Gläubigen, welche hier schon in persönlicher Gemeinschaft mit dem Erlöser und Richter stehen, kann nun dieses Endgericht kein Akt der Entscheidung mehr werden, sondern nur die Bedeutung haben, daß ihre Zugehörigkeit zu Christo, und also die Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, die sie in ihm besitzen, offenbar und von Seiten Gottes durch die sichtbare Verherrlichung derselben, welche mit der Auferstehung zum Leben beginnt, thatsächlich bestätigt wird. In sofern ist das Gericht die vollkommenste Schlußoffenbarung der göttlichen Gnade. Hingegen für die, welche im unüberwindlichen Widerspruch gegen den göttlichen Gnadenwillen beharrten und sich von der Gemeinschaft des Argen weder durch die Güte noch durch den Ernst Gottes scheiden ließen, für sie wird das Gericht der Moment, der sie unwiderruflich aus der Gemeinschaft Gottes und seines Reiches ausschließt, und in sofern ist es die vollkommene Schlußoffenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit; — in dieser seiner Doppelgestalt aber das Gegenbild jener Thatsache, in welcher Gott, um die Menschheit mit sich zu versöhnen, die Sünde derselben an seinem eigenen Sohne gerichtet hat: dort hatte er seiner Liebe und Heiligkeit in Christo vollkommen genuggethan, um der sündigen Welt das Heil zu ermöglichen und zu vermitteln; jetzt, nachdem alle Wege des Heils und alle Möglichkeiten der Gnadenanerbietung erschöpft sind, rich-

tet er sie durch den Sohn, und thut auch so beiden, seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit, völlig genug.

Mit diesem Akte ist die Geschichte der Menschheit an ihr Ende gelangt und, weil die Geschichte, auch die Welt innerhalb welcher, und die Zeit, durch welche hindurch dieselbe ihren Verlauf gehabt hat. Die alte materielle Welt, welche in die Folgen des adamitischen Falls mitverflochten ist, wird von dem Feuer des Gerichtes bis in ihre Grundbestandtheile hinein aufgelöst und umgeschaffen zu einer neuen Welt, welche der nunmehr vollendeten neuen Menschheit zur Stätte ihrer seligen Gottesgemeinschaft dient, während die dem Gerichte verfallenen Gottlosen von der neuen Welt ausgeschlossen, lediglich unter dem göttlichen Zorne bleiben.

Dieser Zustand ist schon in sich selbst Unseligkeit, weil die Seligkeit für den Menschen auf der Gemeinschaft mit Gott beruht, die Gott=losigkeit aber der schneidendste Widerspruch mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, die Qual der Ruhelosigkeit ist. Schon im Diesseits ist die Qual des bösen Gewissens der Anfang der Höllenstrafen. Diese Qual muß sich da auf die Spitze steigern, wo dem Bösen die Objecte, in denen er bisher sein Leben gehabt hat, entzogen sind und ihm nichts übrig bleibt, als das ungestillte Verlangen des eigenen, gottentfremdeten Ich's. Indessen ist dieß doch nur der eine Faktor der Unseligkeit; der andere ist das Feuer des göttlichen Zorns, welcher dann, weil nicht mehr von der Gnade getragen, in seiner ganzen furchtbaren Energie die Person der Verworfenen, nach Leib und Seele trifft; denn auch sie existiren leiblich an einem Ort, der ihrem innern Zustande entspricht. Wir können daher nicht umhin, das Wesen der Verdammniß in die Verbindung innerer und äußerer Pein zu setzen. Und dieser Zustand währt, weil in den Verlorenen alle Möglichkeitsbedingungen der Errettung durch die eigene Schuld derselben erloschen sind — ewig.

Die beweisenden Schriftstellen bedürfen keiner näheren Erörterung.

Daß ein Endgericht zu erwarten steht, bezeugt die ganze Schrift; vgl. die Stellen §. 98. Daß demselben ausnahmslos alle Menschen unterstellt werden, besagen die Stellen Mtth. 7, 21—23. Mtth. 10, 15. (Mtth. 11, 20—24.) insb. Mtth. 13, 30. 40. 43. c. 13, 49. 50. Apg. 17, 31: „Die (frühern) Zeiten der Unwissenheit übersehend, läßt Gott jetzt allen Menschen aller Orten Buße predigen, *διότι ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ*“, näher: Juden und Hellenen Röm. 2, 9—16; Gläubige und Ungläubige, 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 12—19; jeden Menschen Hebr. 9, 27.

Der scheinbare Widerspruch dieser Stellen mit Joh. 5, 24. 6, 46: *ὁ πιστεύων εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται*, löst sich von selbst durch die Vergleichung von 1 Joh. 4, 17. 18.

Daß das Endgericht Enthüllung ist, besagen 2 Kor. 5, 10, 1 Kor. 4, 5. 1 Tim. 5, 24; daß es Scheidung ist, Mtth. 13. 47—50. 25, 31—46. 2 Thessal. 1, 8. (*ἐκδίκησις*), Apok. 20, 15. 21, 27.

Ueber die Norm des Gerichts, vgl. Joh. 12, 48 das Wort des Herrn, Joh. 5, 45 das Gesetz Mosis, Röm. 2, 12—16 das Gesetz des Gewissens; — Joh. 3, 35. 36 Glaube und Unglaube, die Werke, Röm. 2, 6 ff. Apok. 20, 12. 13.

Hiermit tritt uns nun eine zwiefache Schwierigkeit entgegen.

Die eine ist die: während nach der constanten Lehre der Schrift der Mensch gerecht und selig wird durch den Glauben an Christum, nicht durch die Werke, lehrt sie eben so bestimmt, daß der Mensch gerichtet werde nach den Werken und daß darnach sein Geschick sich entscheide, — und dies, was wohl bedacht sein will, nicht so, als ob etwa diejenigen nach den Werken gerichtet würden, bei welchen der Maßstab des Glaubens nicht anwendbar

sei, weil sie ihn noch nicht kannten*), nein, gerade von den Gläubigen ist beides gesagt, wie aus den angef. Stellen erhellt. Derselbe Apostel, der seinen Gnadenstand vor Gott lediglich auf die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi gründet, und nicht auf die Gerechtigkeit aus dem Gesetz Phil. 3, 7—9, thut den Ausspruch; „Wir müssen Alle u. s. w. 2 Kor. 5, 10 und 1 Kor. 4, 5. vgl. Mtth. 34 ff. Apoc. 22, 12. Es sind also dieselben Personen, von denen der obige Doppelsatz gilt.

Wie ermittelt sich Beides? Die Lösung ergibt sich zunächst aus dem früher dargelegten Verhältniß zwischen Glauben und Werken. Der Glaube schließt die Werke nur aus als causa meritoria des Heils, welches als reines Gnadengeschenk hingenommen sein will und darum nur durch den Glauben allein erlangt wird; nicht aber schließt er die Werke (die innern und äußern) als Früchte und Folge aus, er trägt sie vielmehr implicite in sich, dergestalt, daß ein Glaube welchem die Werke in diesem Sinne fehlten, eben kein Glaube wäre. Der (wahre) Glaube ist selbst, wie wir oben sahen, die ethische Grundthatsache, welche die ganze innere Richtung der Menschen für Gott entscheidet, ein sittliches Prinzip, das eben deshalb gar nicht anders kann, denn sich als solches bethätigen. — Hinwiederum hat man hier die Werke nicht als vereinzelte Akte, sondern als das im Glauben begründete Gesammtverhalten des Menschen zu fassen, wie es denn z. B. Phil. 1, 6 (*τὸ*) *ἔργον ἀγαθόν*, 1 Thess. 1, 3 *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* heißt, und anderwärts statt der Werke geradezu die Treue, oder die Liebe genannt wird, wenn es sich darum handelt, das gotteswohlgefällige Verhalten des Christen auszudrücken, 1 Joh. 3 und 4. Die Erwähnung einzelner bestimmter Werke, wie Mtth. 25, 34 ff. (Liebeswerke), Mtth. 25, 19 ff. (Treue im Gebrauch des Anvertrauten), ist nur beispiels-

---

*) Wie man der analogia fidei zuwider die Stelle Apoc. 21, 12. 13 zuweilen mißdeutet.

weise gemeint und durch die besondere Tendenz der betr. Stellen bedingt. — Wenn es also heißt, daß der Mensch durch den Glauben selig werde, so ist dieß nicht von einem Glauben gesagt, dem das rechte sittliche Verhalten fehlt, und wenn es heißt, daß der Mensch nach den Werken gerichtet werde und daß je nach Befund derselben sich sein Geschick entscheide: so sind da die ἔργα nicht gemeint, als etwas neben dem Glauben Stehendes oder noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entsprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er seine ihm wesentliche Bethätigungsform hat. So bleibt es also immer der Glaube an Christum, nach welchem sich das Geschick des Menschen für die Ewigkeit entscheidet. Der Schein eines Widerspruchs entsteht nur durch eine falsche Entgegensetzung von Glaube und Werke, während in der That der Nerv des Gegensatzes in πίστις (ὑπακοὴ πίστεως) und ἀπιστία = ἀπείθεια (Ungehorsam gegen den bezeugten Heilswillen Gottes) liegt. —

Warum aber für das Endgericht die Werke (in dem bez. Sinn) so stark betont werden, hat darin seinen Grund, daß es sich hier gerade um die Manifestation der Wahrheit und Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils vor dem Gewissen der Menschen und gegenüber dem bisherigen Verkläger derselben, dem Feinde Gottes und des Menschen, handelt. Nicht blos durch die Allmacht, sondern auf dem Rechtsweg soll dieser Feind überwunden werden und anerkennen müssen, daß er keinen Anspruch mehr auf die gerechtfertigte Gemeinde Gottes habe. Aus dem was der §. über die Art der „Enthüllung" sagt, dürfte dieser ganze Vorgang einigermaßen anschaulich werden.

Die zweite Schwierigkeit bietet das Verhältniß der Christen und Nichtchristen*). Nach Röm. 2, 6 ff. werden auch

---

*) Unter den Nichtchristen oder Heiden verstehe ich hier solche, denen die Kunde vom Heil fern geblieben ist.

die Heiden nach ihren Werken gerichtet werden, gemäß der allgemeine Rechtsordnung: ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, und nach Apocal. 20, 11—13 werden sie zugleich mit den Christen demselben Gericht unterstellt. Denn es ist hier von allen Todten aller Orten und Zeiten die Rede. In der ersteren Stelle setzt Paulus die (abstrakte) Möglichkeit, daß Heiden, wenn sie des Gesetzes Werke thun, das Gericht bestehen, in der letzteren heißt es, „die Todten werden gerichtet nach ihren Werken", deren Gedächtniß vor Gott aufbehalten wird (denn dieß wird durch die „Bücher" vorgestellt), und es wird wenigstens nicht gesagt, daß keine Heiden in dem Buch des Lebens geschrieben erfunden wurden (v. 15). Auch sonst gibt es keine Stelle, welche die Verdammniß „der Heiden" ohne weiteres ausspräche; der Gegensatz ist immer nur: Gläubige und Ungehorsame", z. B. 2 Thessal. 1, 8. 9; ja man wird noch weiter gehen und sagen dürfen, es lasse sich mit der Universalität der Gnade Gottes in Christo nicht vereinigen, daß einzelne Menschen und ganze Völker, ohne daß ihnen die Möglichkeit der Rettung dargeboten worden ist, schlüßlich verloren gehen sollten (§. 67 S. 402. 407 ff.) Aber nicht minder fest, oder vielmehr noch weit fester steht der Grundsatz: Kein Heil für den sündigen Menschen ohne Christus, ohne Glaube an Christus, vgl. Marc. 16, 15 u. 16, Joh. 3, 16. 36. Apg. 4, 12. 17, 31 *). — Wie löst sich diese Schwierigkeit, die für uns um so größer ist, als wir weder in 1 Pet. 3, 19 ff. noch c. 4, 6 einen Anhaltspunkt für ihre Lösung erblicken könnten? Bei dem Schweigen der Schrift bleiben uns nur Vermuthungen. Und nur als solche gebe ich meine Meinung: Auch innerhalb der Heidenwelt ergibt das ganze Leben jedes Einzelnen ein Gesammtresultat, welches entweder ein völliges Versunkensein in die Macht der Naturgewalten und der Lüge ist,

---

*) Daß die Gerechten des A. Bundes zu den an Christum Glaubenden zählen, versteht sich nach §. 74 S. 167 von selbst.

oder eine relative Empfänglichkeit für das Heil und in Folge davon ein wenn auch unklares oder unbewußtes Verlangen nach dem Heile §. 32 S. 467. 476. Diesen Thatbestand enthüllt nun auch ihnen das Gericht, für welches sie von den Todten erweckt werden; es findet also bei ihnen zwar weder *πίστις* noch *ἀπιστία* vor, wohl aber eine verschiedene sittliche, in ihrem Gesammtlebenswerk sich ausprägende Zuständlichkeit, die mit dem einen oder dem andern eine gewisse Verwandtschaft hat, eine ethische Prädisposition, die entweder in Glauben ausgehen, oder zur vollen selbstgewollten Abschließung gegen Gott werden wird, sobald ihnen in dem zweiten Adam, dem Mittler und Richter, das Heil der Welt entgegentritt. Seine sichtbare Erscheinung wird für sie die Bedeutung einer Berufung, einer letzten Heilsanerbietung einschließen, und so wird sich ihm gegenüber in Einem Moment ihr Geschick entscheiden. Wo in der Masse der Heidenwelt noch irgend etwas dem Licht Verwandtes sich vorfindet, das wird sich von der ewigen Sonne des Heils anziehen lassen; was im Argen gänzlich verfestigt ist, wird widerwillig das Auge dagegen verschließen. Die Ersteren fügt der Herr der Gemeinschaft seiner Gemeinde ein, die Andern überantwortet er der Macht der Finsterniß. So wird auch, wer aus ihrer Mitte selig wird, nur selig durch die Gnade Christi und durch den Glauben an ihn; die Ordnung des Heils bleibt aufrecht und bewährt sich wie in Gnade so in Gericht. Dieß als Vermuthung.

Der Glaube an das Endgericht ist gleich dem an die Auferstehung Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses der ganzen Christenheit. Symb. apost. und die folgenden Symbole. Alle VV. theilen ihn und machen ihn insbes. praktisch geltend. Viele lassen das Weltgericht auf das Millennium folgen, und unmittelbar darauf die Verwandlung der Welt durch's Feuer eintreten. Die Art, wie Christus das Gericht vollziehen wird, denkt Origenes als plötzliche innere Offenbarung in den Seelen der Menschen (s. meine Monogr. 214), Augustin verbindet mit der sicht-

baren Erscheinung Christi die innerliche Manifestation de civ. Dei XX, 14 zu den „Büchern", nach welchen die Todten gerichtet werden: Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset conscientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina *libri* nomen accepit. Dieselbe Ansicht findet man auch sonst häufig ausgesprochen z. B. bei Luther: „An demselbigen Tage, da der Herr richten wird das Verborgene der Herzen, wird dich dein eigen Gewissen selbst entschuldigen und verklagen". — „Die Gottlosen werden sich am jüngsten Gerichte selbst verdammen; denn die Finsterniß und das Verborgene in der Menschen Herzen wird offenbar werden und aller Menschen Sünde und Uebelthat gleichsam in aufgethanen Büchern gelesen werden." W. I, 320.

Daß mit dem Endgericht unmittelbar die Auflösung der alten materiellen Welt und die Wandlung derselben in eine neue folgen wird, erhellt aus 2 Pet. 3, 10—13, Apoc. 20, 11. 21, 1; vgl. Jes. 65, 17. 66, 22. — Die Mehrzahl unserer DD. (Quenstedt, Baier, Hollaz) denkt diese consummatio mundi als actio Dei, qua totum hoc universum igne redigitur in nihilum, s. J. Gerhard L. XX, 52, der jedoch auch die Annahme einer „Wandlung *κατὰ ποιότητας*" für zulässig hält.

Aus der neuen Welt bleibt der Teufel und die seinem Reiche angehören auf ewig ausgeschlossen.

Dieß führt uns noch auf den letzten Punkt: die Ewigkeit der Verdammniß.

Dieselbe wird von der Schrift mit einer Klarheit und Schärfe bezeugt, die jeden Zweifel ausschließt, Mtth. 25, 41. 46 heißt es: *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον· οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* — und so gewiß hier *ζωὴ αἰώνιος* im absoluten Sinne gemeint ist, so gewiß *κόλασις αἰώνιος*, vgl. 10,

28. Joh. 3, 36: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Marc. 9, 43. 44. 46. 48: die γέεννα als τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον; 2 Theſſ. 1, 8. 9: δίκην τίσουσιν, ὄλεθρον αἰώνιον, (Phil. 3, 19), Apoc. 14, 11. 20, 10 u. 14. 15: καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς λίμνην τοῦ πυρός· οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερος ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. Der Feuerſee iſt der verzehrende und nicht aufzuzehrende Zorn Gottes. Dieſem wird der Satan und was nicht in das Buch des Lebens eingeſchrieben iſt, übergeben; wenn es aber heißt, daß auch der Tod und der Hades in denſelben geworfen werden, ſo wird der Sinn nicht ſein, daß Tod und Hades aufhören, ſondern daß fortan beide ganz von dem Zorne Gottes durchdrungen ſind, mithin der Tod für diejenigen, die ihm für immer anheimfallen, jetzt erſt im vollſten Sinn zum Tode geworden iſt.

Der ſchneidende Ernſt dieſer Stellen läßt ſich durch keine exegetiſchen Künſte beſeitigen.

Fragen wir, wer die ſind, die nach der Schrift dieſem andern oder ewigen Tode verfallen, ſo ſind es nach den angef. Stellen nicht nur die bei der Zukunft des Herrn in entſchiedener Feindſchaft gegen ihn und ſein Reich Stehenden, ſondern alle im vollbewußten und beharrlichen Ungehorſam gegen ſein Evangelium Verbleibenden. Es iſt dieß weſentlich derſelbe Zuſtand, von welchem Mtth. 12, 31. Mc. 3, 28. 29 (die Sünde wider den heiligen Geiſt) ein Zug, ein anderer Hebr. 6, 4—8. 10, 26—31 *) hervorgehoben wird, und welcher darin beſteht, daß der Menſch, indem er das Zeugniß des heil. Geiſtes, das er mit voller Klarheit in ſich erfahren oder doch vernommen hat, abweiſt und ſo der erkannten Wahrheit mit Bewußtſein den Rücken kehrt, ſich ſelbſt in der Sünde und Lüge verfeſtigt; es iſt die Selbſtverhärtung, in welcher die Möglichkeit der Buße und des Glau-

---

*) Vgl. die eingehende Erörterung von Delitzſch zu Hebr. 6, S. 225—234, Hofmann a. a. O. II, 2. S. 343.

bens und damit die (subjective) Möglichkeit der Vergebung erlischt.

Nur solche, sie aber auch gewißlich, sind die Subjecte der ewigen Verdammniß.

Worin sie bestehe, sagt der §.; Schriftstellen wie Luc. 16, 23. Mtth. 5, 22. 25, 41. Mtth. 8, 12. 22, 13. Marc. 9, 43. 44. Apoc. 14, 11. 20, 10. 15 bestätigen es, daß die Strafen, welche die Gottlosen erleiden, nicht blos rein innerliche sind; beide, das Feuer des Gerichtes und die Nacht der äußersten Finsterniß, sind geistig und physisch zugleich zu denken.

Die kirchliche Theologie hat von jeher einstimmig die Ewigkeit der Strafen gelehrt: Ex inferno nulla redemtio *). Auch unsere DD. sprechen die damnatio aeterna entschieden aus. Den Namen infernus fassen sie in einem zwiefachen Sinne: als Zustand und als Ort; quidam posteriorem significationem plane repudiant, ac infernum non nisi per sensum irae divinae ac maledictionis aeternae ac horrorem conscientiae definiendum esse arbitrantur, sagt Joh. Gerhard, aber er setzt hinzu: Sed non videtur negandum esse aliquod *ποῦ*, in quo damnati supplicia persolvent, XX, 175. Die Ansicht von einer schließlichen *ἀποκατάστασις πάντων* fand zwar seit Origenes fast in jeder Periode einzelne Vertreter, wurde aber auch stets von der Kirche abgelehnt; Conf. August. Art. XVII: Damnant anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum esse **). Ich kann den starken Zug, der durch die neuere Theologie zu dieser Lehre hindurchgeht, wohl begreifen. Schon der Gedanke einer endlosen Verdammniß persönlicher Wesen hat für uns etwas so Grauenvolles, daß wir ihn kaum zu ertragen vermögen, und hat man sich erst gewöhnt, den göttlichen Zorn nur als eine Form der göttlichen

*) Die Belege in den Dogmengesch. von Münscher u. Gieseler.

**) Die ältere Literatur darüber, insb. über Petersen, s. bei Hahn 447.

Liebe zu denken, so bietet dieser theoretische Irrthum jenem Grauen die Hand zu einem Schluß, der dem menschlich=natürlichen Wunsch des Herzens entspricht *). Aber der Schluß ist schriftwidrig. Daß die Lehre von einer Wiederbringung, im Sinne einer schließlichen Bekehrung (und Beseligung) des Teufels und der Gottlosen, die seines Theiles geworden sind, keinen Grund in den Stellen hat, auf die man sich dafür beruft (Apg. 3, 21. Mtth. 12, 23. Röm. 5, 18. 19 u. 1 Kor. 15, 22), insbesondere gegenüber der Klarheit der dagegen sprechenden Zeugnisse, ist von der Exegese anerkannt. Die πάντες in diesen Stellen sind nicht alle Einzelnen als solche, sondern es wird die alte, adamitische Menschheit der neuen in Christo als Totalität gegenübergestellt. Daß die Theilnahme an der letztern subjectiv durch den Glauben bedingt ist, versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst und ist aus Stellen, wie Joh. 3, 16. 3, 36. Galat. 3, 22 zu ergänzen. 1 Kor. 15, 28 aber leidet deshalb keine Anwendung, weil es sich in dem ganzen Capitel lediglich um die dem Herrn Angehörigen handelt; das θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν reicht eben so weit und nicht weiter als das πάντες ζωοποιηθήσονται.

---

*) Es ist in der That so, wie Augustin Enchirid. c. 111 u. 112 sagt: Post resurrectionem, facto universo completoque judicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi, altera diaboli, una bonorum, altera malorum.. In beatitudine isti, in miseria illi permanebunt... Frustra itaque nonnulli, imo quam plurimi aeternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu atque ita futurum esse non credunt; non quidem scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quaeque molliendo et in leniorem deflectendo sententiam, quae putant in eis terribilius esse dicta, quam verius, e. g. Ps. 77, 10... Dagegen beruft sich Augustin auf Mtth. 25, 46: Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum i. e. alienatio a vita Dei.

Daß die Apokatastasis vom anthropologischen und psychologischen Standpunkte aus nicht haltbar ist, hat noch neuerdings Martensen §. 286 auf eine so überzeugende Weise dargethan, daß ich nicht umhin kann, seine Worte auszuschreiben: „Da der Mensch doch nicht durch einen Naturprozeß selig werden soll, muß es denn nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, in's Unendliche die Gnade zurückzuweisen, und auf diese Weise selbst die Verdammniß zu wählen? Sagt man, daß diese Möglichkeit einer fortwährenden Verstockung auch eine fortwährende Möglichkeit der Bekehrung enthalten muß, so ist das ein übereilter Schluß. Denn schon dieses irdische Dasein zeigt uns das Gesetz der furchtbaren Nothwendigkeit, nach welchem das Böse in dem Individuum immer mehr ein unveränderliches Naturgepräge annimmt. Zwar zeigt die psychologische Erfahrung gleichfalls, daß in der menschlichen Seele ein gewaltiger Wendepunkt eintreten kann, wodurch das Alte abgebrochen wird und die Charakterentwicklung des Individuums eine neue Richtung einschlägt. Allein abermals entsteht hier die alte Frage, ob es für die Bekehrung des Menschen nicht einen terminus peremtorius gebe, d. h. eine äußerste Grenze, über welche hinaus wahre Reue und Bekehrung nicht mehr möglich sei. Dürfen wir nun auch diese nicht willkürlich an irgend einem Punkte innerhalb der Zeit setzen (z. B. am Ende dieses Lebens), so werden wir doch unbedingt gezwungen, sie am Ende der Zeit und der Geschichte selbst zu setzen, welches grade der Begriff der letzten Zukunft des Herrn ist. So lange es Zeit gibt, muß Bekehrung möglich sein; denn das ist grade der christliche Begriff der Zeit, Prüfungszeit und Gnadenzeit zu sein; und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Wenn aber nicht blos dieses oder jenes bestimmte Maß der Zeit, sondern die Zeit selbst verlaufen ist, dann sieht man nicht ein, wie Bekehrung mehr möglich sein könne, weil Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Bekehrung beruht näm-

lich nicht blos darauf, daß das Gute in dem Menschen wesentlich da ist und niemals sich auslöschen läßt, was ebensowohl die Möglichkeit der Verdammniß ist; sondern darauf beruht sie, daß innere und äußere Wirklichkeitsbedingungen für die Entwicklung dieser Möglichkeit da sind, daß der Sünder sich noch in einer Ordnung der Dinge befindet, die das Gepräge des Unentschiedenen hat, in einem Weltzustande, wo von Prüfung und Versuchung noch die Rede sein kann." Wir setzen hinzu: die kreatürliche Seligkeit besteht wesentlich in der ethischen Liebesgemeinschaft mit Gott, sie ist also nicht möglich ohne Heiligung, zur Heiligung aber kann kein persönlich-freies Wesen wider oder ohne seinen Willen gezwungen werden; selbst die göttliche Allmacht vermöchte es nicht. — Das gewöhnliche Bedenken: „es sei mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, endliche, zeitliche Sünden mit unendlicher, ewiger Strafe zu belegen" beruht auf einer Verkennung des Sachverhaltes. Denn nicht handelt es sich um ewige Strafen für zeitliche und als solche vergangene Sünden, sondern um einen Zustand, der durch Schuld des Menschen zu einem unheilbaren geworden ist; nicht sowohl weil er gesündigt hat, als weil er sich im fortwährend innern Widerspruch gegen Gottes Willen befindet, trifft den Gottlosen die ewige Strafe; non cessante peccato nequit cessare poena. — Dagegen glauben Andere, mit Martensen, in der Liebe Gottes einen sichern Anhaltspunkt für jene Lehre zu finden: Es lasse sich nicht denken, daß der Zweck, wozu die göttliche Liebe alle einzelnen persönlichen Wesen geschaffen habe, — die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, unerreicht bleibe. Allein sobald wir die Wirksamkeit der göttlichen Liebe auf die persönliche Kreatur so denken, daß sie an derselben ihren Zweck mit Nothwendigkeit durchsetzen müsse, so wird die Entwicklung der sittlichen Welt doch wieder zu einem Naturprozeß, und damit verliert sie nicht nur den ethischen Charakter, sondern es wird damit etwas in sich Widersprechendes, ja geradezu Unmögliches gesetzt. Denn

ein Naturgesetz ist eben kein Bekehrungsprozeß mehr; die Bekehrung hört auf Bekehrung zu sein, sobald sie zum Naturprozeß geworden ist, und mittelst eines solchen ist weder Heiligung noch Seligkeit zu erzielen. — Wir kämen auf diesem Wege zuletzt dahin, eine Aufhebung der kreatürlichen Freiheit von Seiten Gottes annehmen zu müssen, was im Grunde nichts anderes wäre, als Vernichtung der kreatürlichen Persönlichkeit, und ein solcher Ausgang stünde mit dem ewigen Schöpfungswillen Gottes noch weit mehr im Widerspruch, als ewige Verdammniß. — Endlich dürfen wir nicht vergessen, daß Gott in seiner Liebe der Heilige ist, und daß die Manifestation seiner Liebe ihr Maß hat an seiner Heiligkeit, die mit jener in der innigsten Harmonie steht (§. 16. §. 52). Seine erbarmende Liebe entzieht sich gewiß Keinem, der sich durch dieselbe retten lassen will und von ihr gerettet werden kann; aber sie hat da ihre Grenze, wo alle ihre Gnadenanerbietungen und Gnadenwirkungen fruchtlos bleiben und keinen andern Erfolg haben als Widerspruch und Feindschaft: da tritt nothwendig das Gericht der Verdammniß ein. Es ist dieß kein Ausgang, den Gottes ewiger Schöpfungswille beabsichtigte (§. 20), aber es ist die negative Consequenz jener Liebe, welche die kreatürliche Freiheit und mit dieser die Möglichkeit des höchsten Gutes, die Möglichkeit kreatürlicher Gottesgemeinschaft und Seligkeit gesetzt hat, wovon die Zulassung einer gottwidrigen Selbstbestimmung der Kreatur die conditio sine qua non ist.

In so fern hat die Concordienformel ganz Recht mit ihrem wahrhaft evangelischen Canon: Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est causa damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

§. 91.

Für die Gemeinde des Herrn tritt damit der Zustand der Vollendung, und zwar der inneren und äußeren, der ethischen und physischen Vollendung ein: die ewige Herrlichkeit. Von dem Wesen dieser Herrlichkeit hat zwar der christliche Glaube eine Ahnung, aber das menschliche Denken keinen adäquaten Begriff und die menschliche Sprache keinen entsprechenden Ausdruck dafür. Nur so viel läßt sich sagen, daß sie besteht negativ nicht blos in der völligen Befreiung von Sünde, Leid und Tod (§. 89), sondern von jeder intellektuellen und ethischen Trübung, überhaupt von dem Stückwerk des diesseitigen Lebens, positiv in dem Schauen Gottes, welches das unmittelbare, auf der Willens- und Lebenseinheit ruhende Wissen um Gott ist. In diesem Schauen Gottes wird sich den Seligen das Geheimniß aller göttlichen Gedanken, Wege und Werke erschließen und die ganze heilsgeschichtliche Vergangenheit zur lebendigen Gegenwart werden. Das Bewußtsein dieser Vergangenheit wird ihre Seligkeit eigenthümlich bestimmen *); auch im Vollbesitz der Herrlichkeit, werden sie sich als Errettete und Begnadigte Gottes in Christo wissen und daran eine sonderliche Ursache ewigen Lobes und Dankes haben.

Aber auch ihr währendes Verhältniß zu Gott ist durch Christum vermittelt, der dort, als verklärter Menschensohn inmitten seiner Gemeinde thronend, der nächste Gegenstand ihrer Freude und ihres Preises ist. In ihm haben die Seligen die vollkommenste Liebes- und Lebensgemeinschaft wie mit dem Vater im heiligen Geiste, so unter sich selbst und mit den Chören der heiligen Engel; Er ist und bleibt das centrale Haupt der neuen, vollendeten Menschheit. Das Charakteristi-

---

*) Im Unterschied von der der Engel.

cum der Vollendung ist aber nicht unterschiedslose Einerleiheit, auch nicht abstrakte Geistigkeit, sondern die harmonische Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Individualität und Gemeinschaftsleben, von Geist und Natur, von ethischer Gottesschönheit und leibhafter Gottesherrlichkeit — von Receptivität und Aktivität. Der selige Friede in Gott, der nach dem Tode die Seelen im Jenseits umfing, wird daher hier zugleich zur vollen Lebensthätigkeit, für welche die neue Welt, an der die verklärte Gemeinde ihre Stätte hat, den reichsten Anlaß bieten wird. In ihr wird der reine Ertrag der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung, in ihr wird Alles wahrhaft Menschliche und Natürliche in seiner Eigenthümlichkeit bewahrt, aber verklärt und durchleuchtet sein von dem Licht, das von dem Lamme Gottes ausgeht, geeint in dem Einen göttlichen Leben, welches, wie ein lauterer Strom, Alles durchdringt. Denn nicht Untergang des Einzelnen in Gott, sondern „Gott Alles in Allen", ist das Ziel und Ende der Wege Gottes. Zu diesem Ende war dem Sohne das Reich übergeben, jetzt ist das Ziel erreicht: die neue Menschheit in Gott verklärt, der leuchtende Spiegel des trinitarischen Verhältnisses, wie es urbildlich zwischen dem Vater und dem Sohne im heiligen Geiste besteht (§. 20).

Man vgl. folgende Stellen: 1 Kor. 13, 10—13. 1 Joh. 3, 2. 3: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστι*, vgl. 1 Pet. 1, 7—9; die innere ethische Vollendung Joh. 17, 21. 22: *ἵνα πάντες ἓν ὦσι* u. s. w., zugleich die äußere Herrlichkeit Apocal. c. 21. c. 22, 1—5, der Centralpunkt der ganzen Stelle c. 21, 3: „eine Hütte Gottes bei den Menschen und er wird bei ihnen wohnen und wird ihr Gott sein und sie werden sein Volk sein." 1 Kor. 15, 28: *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐ-*

τὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα (auf *ὑποτάξαντι* als Absicht zu beziehen) *ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*

Der kirchliche Consensus ziemlich vollständig bei Joh. Gerhard XX, 368 ff.

§. 92.

So kehrt das Ende in den Anfang zurück, aber das Ende ist reicher und herrlicher als der Anfang: die von Gott ewig gewollte, durch die Schöpfung gesetzte, hernach durch die Sünde gestörte, durch Christus objectiv wiederhergestellte, im heiligen Geist subjectiv vermittelte Gottesgemeinschaft hat sich nun vollständig und allseitig ausgewirkt zur gegenseitigen, freien, schlechthin vollkommenen und darum seligen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

Die göttliche Idee der Menschheit hat sich vollständig verwirklicht.

Eben damit ist auch die innergöttliche Bewegung, welche der ganzen Heilsgeschichte zu Grunde liegt, zum Abschluß gelangt. Das Erste war, daß Vater und Sohn zur Ausführung des ewigen Liebeswillens sich in jenes Verhältniß begeben haben, kraft dessen der Sohn menschwerdend sich mit der Menschheit identificirt hat und eben damit in eine geschichtliche Unterordnung unter den Vater eingegangen ist, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen. Das Zweite war, daß der menschgewordene Sohn aus diesem Verhältniß der ökonomischen Unterordnung in die volle Gleichheit mit dem Vater zurückgekehrt, an die Spitze des durch ihn hergestellten Gottesreiches getreten ist, der heilige Geist aber zum Mittel für die Ein- und Durchführung des Heilswerks in die Menschheit sich

bestimmt hat *). Das Dritte ist, daß, nachdem die erlöste Menschheit vollständig zur Stätte des Reiches Gottes geworden und das Arge aus der göttlichen Schöpfung gänzlich ausgeschieden ist, nunmehr der Sohn das Reich dem Vater übergibt. Damit hört der Sohn nicht auf, Mensch und Mittler für die Menschheit zu sein, aber seine Erlösungsthätigkeit und seine sonderliche Königsherrschaft ist zu Ende, weil kein Gegensatz mehr zu überwinden, keine Kreatur mehr unter die Herrschaft Gottes zurückzuführen ist; und seine Interzession hat ein Ende, weil nun Nichts mehr mit Gott zu versöhnen, die Menschheit aller Sünde und Schwachheit entnommen, an sich selbst Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens geworden ist **). Mit diesem letzten Stadium gibt daher der menschgewordene Sohn die Stellung an der Spitze des Reiches auf, welche ihm der Vater übertragen hat, womit auch die dadurch bedingte Stellung des heiligen Geistes zu ihm ihr Ziel erreicht, und so geht die geschichtliche Bewegung der heiligen Trinität zurück in die ewige Selbstgleichheit der drei Personen, welche wie die Voraussetzung, so das innere und unwandelbare Centrum der ganzen Heilsgeschichte ist.

---

*) Vgl. §. 60. Ich bemerke hier zugleich daß dort, Abth. I, S. 322 ein Irrthum stehen geblieben ist: es muß heißen: „Ihr erster Akt trat mit der Menschwerdung ein, der zweite mit der Verklärung des Menschgewordenen.“

**) Vgl. Abth. 1. S. 236 u. Evang. Joh. 16, 26. 27: „Ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten will, denn er selbst der Vater hat euch lieb, darum daß ihr mich liebet“ u. s. w.

bestimmt hat *). Das Dritte ist, daß, nachdem die erlöste Menschheit vollständig zur Stufe des Heiligen Geistes geworden und das Arge aus der göttlichen Schöpfung gänzlich ausgeschieden ist, nunmehr der Sohn das Reich dem Vater übergibt. Damit hört der Sohn nicht auf, Mensch und Mittler für die Menschheit zu sein, aber seine Erlösungsthätigkeit und seine sonderliche Königsherrschaft ist zu Ende, weil kein Gegensatz mehr zu überwinden, keine Kreatur mehr unter die Herrschaft Gottes zurückzuführen ist; und seine Intercession hat ein Ende, weil nun Nichts mehr mit Gott zu versöhnen, die Menschheit aller Sünde und Schwachheit entnommen, an sich selbst Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens geworden ist **). Mit diesem letzten Stadium gibt daher der menschgewordene Sohn die Stellung an der Spitze des Reiches auf, welche ihm der Vater übertragen hat, womit auch die dadurch bedingte Sendung des heiligen Geistes zu ihm ihr Ziel erreicht, und so geht die geschichtliche Bewegung der heiligen Trinität zurück in die ewige Selbstgleichheit der drei Personen, welche wie die Voraussetzung, so das innere und unwandelbare Centrum der ganzen Heilsgeschichte ist.

*) Vgl. S. 60. Ich bemerke hier zugleich daß dort, Anm. 1, S. 322 ein Irrthum stehen geblieben ist; es muß heißen: „Der erstere tritt mit der Menschwerdung ein, der zweite mit der Verklärung des Menschgewordenen."

**) Vgl. Abth. 1, S. 220 u. Evang. Joh. 16, 26. „An jenem Tage ... sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten will; denn er selbst, der Vater hat euch lieb, darum daß ihr mich liebet" u. s. w.

Berichtigungen.

S. 23. Z. 15 statt: meistens lies wenigstens.

S. 48. Z. 10 v. u. nach: das heil. Mahl . . . zu ergänzen: von der Gemeinde Christi.

S. 73. Z. 16 nach: substantielle E. zu ergänzen: gegenseitige E.

S. 57. Z 18 nach nicht . . zu ergänzen: nur.

S. 83. Z. 7 v. u. statt: Wirksamkeit — Wirkung.

S. 88. Z. 2 lies: eben so tiefsinnig als einfach.

S. 97 zu Z. 17 vgl. Luther's großen Katech. p. 502. Müller.

S. 108. Anmkg. Z. 5 v. u. statt: conservative — consecrative,

S. 111. Z. 15 statt: Verhalten — Verhältniß.

S. 153. Z. 19 nach: Wort . . zu ergänzen: auf Grund der Taufe.

S. 193. Z. 18 nach Mittler: kraft des Glaubens an.

S. 193. Z. 1 v. u. wie — zu streichen.

S. 273. Z. 9 zu ergänzen: daher sagt man besser per fidem als propter fidem.

S. 284. Z. 13 statt: freiesten — feinsten.

S. 340. Z. 19 statt: ersteren — letzterem.